مدينة مقدسة على النيل

أم درمان في سنوات المهدية، 1885 - 1898م

روبرت إس. كرامر

ترجمة:
بدر الدين حامد الهاشمي





روبرت إس كرامر

Robert S. Kramer

يعمل بروفيسور روبرت كرامر أستاذاً لتاريخ الشرق الأوسط وأفريقيا بكلية سانت نوربينت بولاية ويسكنسون الأمريكية، ونشر - منفرداً وبالاشتراك - عدداً من الكتب والمقالات عن تاريخ السودان، خاصة في عهد المهدية، وعن الطريقة التيجانية في غانا.

HOLY CITY ON THE NILE

Omdurman during the Mahdiyya, 1885–1898

ROBERT S. KRAMER

لا مُشاحَة أن إنشاء مدينة أم درمان على النيل، ثم سرعة نموّها وتوسعها، وذيوع سمعتها كان واحداً من أكثر الأحداث درامية وأهمية في المهدية. ولا شك أيضاً في أن مناصري نظام المهدية ومنتقديه، على حدّ سواء، يدركون أهمية أم درمان الإستراتيجية والرمزية. ولا ريب أن هنالك تراثاً غنياً من التقاليد والعادات قد تكوّنت ونمت وتطوّرت مع نموّ وتطور تلك المدينة. ورغماً عن ذلك، فإنه لم يُكتب الكثير عن هذه المدينة، وربما كان هذا العمل - مبلغ علمي - هو أول محاولة لتفسير أم درمان في سياقها السوداني، معتمدة على أرشيف دولة المهدية، والتقارير المعاصرة، والمصادر الشفاهية.

المؤلف



للنشر والطباعة والتوزيع
الخرطوم غرب،
شارع الشريف الهندي
المتفرع من شارع الحرية
ت: 912294714 249+
elrayah1995@gmail.com



مسطورات
MUSTORAT
INTERNET ARCHIVE

الترجمة العربية لكتاب:

Holy City on the Nile

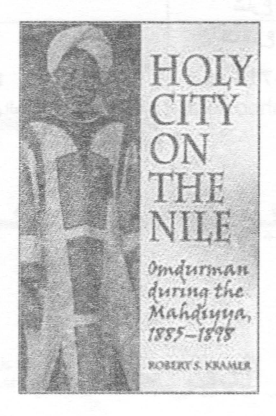
Omdurman during the Mahdiyya, 1885 - 1898

Robert S. Kramer

Markus Wiener Publishers

Princeton, NJ

2010



مدينة مقدّسة على النّيل

أم درمان في سنوات المهدية، 1885 - 1898م

الكتاب: مدينة مقدسة على النيل
أم درمان في سنوات المهدية، 1885 – 1898م
الكاتب: روبرت إس. كرامر
ترجمة: بدر الدين حامد الهاشمي

تاريخ النشر: الطبعة الأولى 2019م

رقم الإيداع: 2018/1230م

المدير المسؤول: أسامة عوض الريح
التصميم والإخراج: محمد الصادق الحاج

الناشر:
دار المصورات
للنشر والطباعة والتوزيع
الخرطوم غرب،
شارع الشريف الهندي
المتفرع من شارع الحرية
ت: 249912294714+
banaga1985@yahoo.com

مدينة مقدّسة على النّيل

أم درمان في سنوات المهدية، 1885 - 1898م

تأليف

روبرت إس. كرامر

ترجمة

بدر الدين حامد الهاشمي



للنشر والطباعة والتوزيع

2019

المحتويات

مقدّمة المؤلّف

ظلّ هذا الكتاب في رحم الغيب لفترة طويلة غير معتادة. فقد كان قد بدأ كأطروحة دكتوراة في عام 1986م من جامعة نورث ويسترن، وتم الدفاع عنها في عام 1991م. بقيت بعد ذلك تلك الأطروحة على رفّ مكتبي لما يزيد عن 15 عاماً متصلة، والحياة تسير في دورتها كما هي، بخيرها وشرّها. وفي تلك السنوات اشتغلت بتدريس تاريخ أفريقيا والشرق الأوسط لطلاب المرحلة الجامعية الأولى، مما ساعدني على إمعان التفكير والتدبر في بعض آرائي، وعلى تحسين مقدرتي على التعبير عنها بطريقة آمل أن تكون أكثر وضوحاً. وفقَدَ كثيرٌ من زملائي الأملَ في رؤية هذا العمل مطبوعاً على شكل كتاب. ولعلي كنت قد فقدت أنا الأمل أيضاً. ولكني أتمنى الآن أن يكون كتابي هذا مستحِقاً بالفعل لكل هذا الانتظار الطويل. وعلى كل حال، أؤكد أن موضوع هذا الكتاب لم يكن بعيداً عن بالي قط طوال تلك الفترة.

لا شكّ أن هنالك كثيراً من الجوانب المتعلقة بفترة المهدية (1881 – 1898م) التي تُعدّ مهمة لدراسة السودان، والعالم الإسلامي على وجه العموم. ولا غرو، فالمهدية هي حركة دعوية مجددة انطلقت في عهد تغيرات اجتماعية واقتصادية كبيرة، وإثارة ألفية عظيمة. غير أن تلك الحركة سرعان ما ورثت فجأة دولة، بكل ما يصاحب إدارة الدولة سياسياً من مشاكل. انتفاضة إسلامية ناجحة – هي الأولى في التاريخ الحديث – ضد نظام مسلم يسنده أجانب كفرة؛ نظام جديد متزمّت ومستبدّ متسلّط، ولكنه يعتمد على ما أقامه النظام السابق له من مؤسسات وطاقم عاملين؛ ومجتمع متنوع الأعراق والثقافات والعادات

الاجتماعية قام بانتحال رموز الهوية الوطنية الوليدة. وفي وسط كل هذا، مدينة جديدة: أم درمان، «مدينة المهدي». مدينة سودانوية ذات حجم غير مسبوق استُخدمت كعاصمة إدارية، ومركز تجاري، وموقع سكني مرغوب، وبقعة يحجّ إليها الناس. وكل تلك الأشياء كان يجب أن تسترعي انتباه المؤرخين وغيرهم من العلماء؛ لا سيما وأن أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001م، جعلت أهمية تلك الموضوعات ترنّ بقوة وإلحاح شديدين في مناطق واسعة من العالم.

ولا مُشاحَّة أن إنشاء مدينة أم درمان على النيل، ثم سرعة نموّها وتوسّعها، وذيوع سمعتها كان واحداً من أكثر الأحداث درامية وأهمية في المهدية. ولا شك أيضاً في أن مناصري نظام المهدية ومنتقديه، على حدّ سواء، يدركون أهمية أم درمان الإستراتيجية والرمزية. ولا ريب أن هنالك تراثاً غنياً من التقاليد والعادات قد تكوّنت ونمت وتطوّرت مع نموّ وتطور تلك المدينة. ورغماً عن ذلك، فإنه لم يُكتب الكثير عن هذه المدينة، وربما كان هذا العمل – مبلغ علمي – هو أول محاولة لتفسير أم درمان في سياقها السوداني، معتمدة على أرشيف دولة المهدية، والتقارير المعاصرة، والمصادر الشفاهية.

وفي صميم ما حاولته في هذه الدراسة هو فهم القوى التي أنشأت مدينة أم درمان، والطريقة كانت تحكم بها، والعلاقات الاجتماعية التي سادت بين سكانها. واعتمدت على الرؤى التاريخية لكثير من الناس، كان أكثرهم تأثيراً بلا ريب هو المؤرخ البريطاني البروفيسور بيتر هولت، صاحب كتاب «دولة المهدية في السودان» في طبعتيه عامي 1958 و1970م. فقد ظلّ هذا الكتاب العمدة هو مرشدي الدائم، وأعنى ذلك حرفياً، فقد ظل هذا الكتاب موضوعاً على الطاولة الصغيرة الملاصقة لسرير نومي طوال أيام إقامتي بالخرطوم. ويجد القارئ في هذا الكتاب تفصيلاً للتاريخ السياسي والإداري للمهدية، مستمَداً من الأرشيف الغنيّ والضخم لدولة المهدية. ولكن رغم فائدة ذلك الكتاب العمدة، إلا أنه لم يتطرّق إلا لماماً لمدينة أم درمان، بل ركّز على الأمور المتعلقة ببناء الدولة، ولم تتوافر له المصادر اللازمة إلا لدراسة أم درمان من وجهة نظر ورؤية حُكّامها. أما في هذه الدراسة فقد حاولتُ دراسة أم درمان من وجهة نظر سكّانها البالغي التنوّع، حتى أقدّم نوعاً من «التاريخ الداخلي» لفترة

المهدية. وأثمرت هذه الدراسة، كما أعتقد وآمل، عن اسْتِبْصار لما يراه كثير من السودانيين (خاصة الذين يعرفون أنفسهم كعرب) في أم درمان بحسبانها «مدينة مقدسة».

وفي منتصف ثمانينيات القرن الماضي كان ما زال من الممكن مقابلة أناس عاشوا في فترة المهدية أو الفترة التي تلتها بقليل. ومن بين هؤلاء يَبرُز رجلان ساهما بقدر كبير في هذه الدراسة، هما عبد القادر شريف عبد الله (المولود في حوالي عام 1895م)، وشريف عبد الرحمن النجومي (المولود في حوالي عام 1885م). وقد عاش الأخير في أم درمان في طوال سنوات عهد المهدية (13 سنة). وأتاح له وضع عائلته الاجتماعي المميز حينذاك التعرّف عن كثب على كثير من البيوتات المهمة في المدينة. وكان يساورني بعض الشك في صحة ذاكرة شريف قبل أن ألتقيه – فعمر الرجل كان قد فاق المئة – غير أن كل شكوكي قد زالت تماماً بعد أن جلست معه مراراً، وكان يقرّعني إن كررت عليه أسئلة كنت قد سألتها له من قبل في مقابلة تمت قبل خمسة أسابيع. وكانت إجابات وتعليقات ذلك الشيخ في كل مقابلاتي معه خلال أربعة عشر شهراً تتسم بالاتساق والتفصيل، وأحياناً بالغرابة. فقد قال لي ذات مرة بأنه يشعر بالكآبة لأن كل أصحابه قد أصيبوا بالخرف، وهو ما زال في تمام صحته النفسية والعقلية. ويبدو أن وضوح الذهن له ثمنه أيضاً!.

وساعدني في بحثي هذا كثيرٌ من جامعي المعلومات (المخبرين) على فهم الحياة في أم درمان في غضون سنوات المهدية. وكانوا هؤلاء من أبناء وأحفاد وأقرباء (وفي حالة واحدة، أرملة) من عاشوا في المدينة في تلك السنوات. وأتى هؤلاء من بعض أهم عائلات المدينة: أحفاد المهدي، والخليفة عبد الله، والخلفاء الآخرين مثل الخلفة شريف وعلي ود حلو، وكذلك من عائلات التجار والمهاجرين والعلماء والجنود. وكانت الغالبية الغالبة من هؤلاء من الرجال، جرياً على تقاليد المجتمع السوداني. وأقرّ هنا بأني لم أتعلم شيئاً جديداً – من مصدره الأوّلي – عن تجارب النساء في عهد المهدية. وكان غالب من التقيتهم من المسلمين. ولكني قضيت بعض الوقت مع بعض رجال مجتمع حي المسالمة، أولئك اليهود والمسيحيين الذين أجبرتهم المهدية على الدخول في الإسلام. وكان معظم (وليس كلّ) جامعي المعلومات الذين ساعدوني في

بحثي هم من أبناء أو حفدة الذين كانوا يعرفون أنفسهم بأنهم «عرب الهوية» في غضون سنوات المهدية أو قبلها. وكان معظمهم من سكان العاصمة (أم درمان والخرطوم). غير أن بعضهم كانوا يقطنون في قرى على النيل الأزرق أو الأبيض. وكان معظم المخبرين من العوائل التي لم تُسترقّ من قبل (أي حرة قانوناً)، رغم أن بعضهم كانت لهم جدات مسترقات في عوائلهم.

ومثلي مثل كثير من الباحثين (في السودان)، سرعان ما أدركت أن فضيلة الصبر في السودان أهم بكثير من الحماس: فقد كان الناس في البداية يتأبّون في الإدلاء بأي معلومات عن عائلاتهم. غير أنهم يغيّرون موقفهم بعد تكرار عدد من الزيارات تستغرق شهوراً، ويبدؤون في الكشف عما يعلمونه. وبنفس القدر من الأهمية تطلب مني إفهامهم حقيقة ما أريده منهم شهوراً عديدة، وأن يعيدوا عليّ ما سمعوه وما شاهدوه. ولا شك عندي في أن الشهور الثلاثة الأخيرة من المقابلات كانت أكثر الشهور التي أثمرت معلومات غزيرة، كماً ونوعاً. وفي المقابل، تطلب مني عملي فهم ما يجب عليّ إلقاؤه من أسئلة على هؤلاء المخبرين، وإحسان طريقة وضع الأسئلة نفسها، مثل سؤالي عن الأحوال في أم درمان في عهد المهدية دون أن أحصل على إجابة معتادة مكرورة مستهلكة. واكتشفت أن كثيراً من المخبرين يجيبون عن سؤال الأحوال في أم درمان إبان المهدية بالحديث عن عائلاتهم في ذلك العهد، ومن تزوج من، ومن أي قبيلة، ومن أي المناطق في السودان جاءوا لأم درمان، وأين سكنوا فيها، وما هي المهن التي مارسوها بالمدينة. ومن كل ذلك تكون عندي فهم جديد للضغوطات والفرص في ذلك العهد، وكذلك فهم وإدراك كبيرين للطبيعة القوية والديناميكية للهوية في عهد المهدية. ورغم أن وصفي لأم درمان بأنها مدينة يتميز أفراد عائلاتها ومجتمعاتها بشدة التواصل والترابط، وليست فقط مدينة جمعت أفراداً من الجهادية، قد يبدو قولاً معتاداً ومكروراً محفوظاً (كليشيه)، إلا أنه فعلاً ما غدوت أؤمن به.

وفي نهاية المطاف ما يخرج من وصف أم درمان هو لوحة للمجتمع السوداني، خاصة مجتمع شمال السودان المسلم، ذلك المجتمع الذي يستوعب ويسرع بالتغير المستمر للمنطقة اجتماعياً استجابة لما سمّيته «تجربة أم درمان». ومن أهم ملامح تلك التجربة هو التمدّد الحضري السريع للمدينة، ومركزية

الموارد، وترسيخ العقيدة الإسلامية المتشددة، وتغلغل وانتشار هوية أكثر عروبية، بعد أن صارت ديانة وثقافة النيليّين من سكان المدينة تعدّ هي المعيار. ولهذا قمت باختيار (أم درمان مدينة مقدسة) كعنوان لهذه الدراسة، والذي يشير إلى ايديولوجية يستمسك بها الكثيرون في مكان معين. وفوق ذلك فوجود أم درمان كرمز ديني ومكان مقدس، والهوية التي تبناها السودانيين كـ «أنصار المهدي»، شجعتا على ظهور نزعات قومية وليدة في البلاد. كذلك ساهمت المصاهرات والتحالفات الجديدة (بين مختلف القبائل) في تكوين طبقة صفوية واسعة الطيف. وكل هذه الجوانب وغيرها من تاريخ أم درمان تساعد على وضع المهدية في إطار سلسلة أكبر من التغيرات الاجتماعية التي حدثت في السودان عبر القرون.

ويتأبّى كثيرٌ من المؤرخين والعلماء في هذه الأيام على استعمال كلمة «قبيلة» عند الحديث عن التاريخ الأفريقي، نسبة لدلالات تلك الكلمة العنصرية فيما سُجّل في الكتب والمقالات القديمة. ويفضّلون عليها عبارة «مجموعة عِرْقية». غير أني أرى أن تلك العبارة البديلة تبدو غامضة بعض الشيء، خاصة عند الحديث مثلاً عن قبيلة الجعليين والمجموعة الإثنية النوبية معاً. وفضّلتُ في هذه الدراسة استخدام كلمة (قبيلة) كما يستخدمها غالب الزملاء السودانيين. وأثق في أنّ القراء لن يجدوا في استخدامي لتلك الكلمة أيّ ازدراء من جانبي. ولقد استخدمت كلمة «قبيلة» وأنا مدرك أن كثيراً من «قبائل» السودان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر كانت «هيئات اجتماعية» في حالة ديناميكية، أو على الأقل حالة شديدة المسامِيّة (يسهل النفاذ عبرها). وعوضاً عن ذلك، كان يمكن لي أن أتناول ذلك الفصل من تاريخ السودان من منظور اجتماعي واقتصادي بحت يبحث في عوامل تكوين الطبقات في ذلك العهد. غير أن مثل تلك المقاربة تتجاهل جوانب في غاية الأهمية من تاريخ أم درمان، إضافة إلى أنها تشوّه الطريقة التي يَفهم بها السودانيون تاريخهم ويعبّرون بها عن أنفسهم. ومهما يكن من جوانب التقصير التي حاقت بهذا الكتاب، إلا أنني آمل أن يشجّع صدورُه الآخرين على مزيد من التقصي والبحث في تاريخ أم درمان.

لقد صار من المعتاد منذ عدد طويل من السنين أن يُشار إلى أحداث أعوام 1896 – 1898م بـ «استعادة» السودان الإنجليزي – المصري. ولم أفهم قط

سبب تلك التسمية. فالسودان لم يسبق له أن استفاد (أو تضرّر) تحت حكم إنجليزي – مصري (أي تحت حكم إنجليزي) قبل المهدية. ولا شك عندي أنه ليست هنالك ضرورة ولا دقّة في الادعاء بأن الجنرال كتشنر، كان يقوم بعملية لإعادة شكل من أشكال نظام قانوني كان سائداً في السودان، عندما هزم الخليفة عبد الله في كرري. وأثق في أن حتى الجنرال غردون نفسه كان سيتفق معي على أن الأصحّ هو أن نشير إلى ما قام به كتشنر بـ «الفتح/ الغزو/ الاحتلال» الإنجليزي – المصري.

لا شكّ بأن نَسْخ كتابة اللغة العربية (السودانية) بحروف لاتينية فيه من العسر ما فيه، ولا أزعم هنا بأني أفلحت في حل تلك المعضلة أو مقاربتها بثبات. وقمت في هذا العمل، بصورة عامة، باتباع ما هو معمول به في «En-cyclopedia of Islam موسوعة الإسلام»، مع قليل من التصرف في بعض الحروف. أما مع أسماء الأماكن المألوفة، فقد آثرت استخدام التهجئة الإنجليزية الشائعة، خاصة في كلمة «أم درمان» التي كتبتها Omdurman وليس Umm Durman أو الكلمة الدارجة Umdurman.

أما كلمة «الخرطوم» فقد فضّلت أن أرسمها هكذا: Khartoum وليس al Khartum . وهنالك أمثلة أخرى مشابهة. أما أسماء المدن والقرى والأحياء الأخرى الأقل شهرة مثل «سنار» و«القوز» و«أب روف» و«الموردة» وغيرها، فقد أوردتها في الكتاب بالإنجليزية كما تُنطق بالعربي حرفياً (اللهم إلا إذا خالف ذلك الطريقة السودانية في نطقها. ورغم أن هذا النظام ليس مثالياً، لكنه على الأقل يتجاوز حرفية (وبؤس) النظام المعتاد. كذلك آثرت كتابة أسماء السودانيين بالطريقة (السودانية) التي ينطقون بها أسمائهم، عوضاً عن الطريقة العربية الكلاسيكية (مثل اسم عبد الله وولد وابن، والتي تُنطق وكأنها «عبد اللاهي» و «ود» و«ابن»، على التوالي). وسجّلت الرُّتب في كتابي كما وردت في الكتابات التاريخية المشهورة. ويشير استخدامي في كل أجزاء الكتاب لكلمة «السودان» إلى «جمهورية السودان الديمقراطية» الحديثة، وليس إلى «بلاد السودان» في ما وراء الصحراء.

شكر وعرفان

أدين بمزيد من الشكر والعرفان لعدد كبير لا حصر له من الذين مدّوا لي يد العون والنُّصح والمساندة عبر السنوات. وأول هؤلاء هو أستاذي الذي أشرف على رسالتي للدكتوراة بروفيسور جون هينويك، الذي ساهم في تشكيل وتطوير هذه الدراسة، وأعطاها من وقته بأكثر ما كنت أتوقّع منه. وقدّم لي العاملون في برنامج الدراسات الإفريقية، ومكتبة أفريقيا في جامعة نورث ويسترن من المساعدات القيمة عبر السنوات ما لا أستطيع له حصراً. وتولّت تمويل بحثي في السودان وزارة التعليم الأمريكية بمنحة من مؤسسة فولبرايت — هييز، وزمالة اللجنة المشتركة للدراسات الإفريقية التابعة لمجلس الجمعيات الأكاديمية الأمريكية، ومجلس أبحاث العلوم الاجتماعية. وقدّم لي العاملون بأرشيف السودان في جامعة درم البريطانية، ومكتبة مدرسة الدراسات الشرقية والإفريقية بجامعة لندن، مساعدات قيمة إبان زيارتي إلى إنجلترا في عامي 1987 و1988م. وسهّل مكتب خدمات المعلومات بالخرطوم إقامتي في المدينة. وأنا مدين لهم، بصورة خاصة، للسماح لي باستخدام آلة التصوير في مكتبهم، ولعلها الآلة الوحيدة التي كانت تعمل في السودان في ذلك الوقت.

ويجب عليّ أن أذكر بمزيد من التقدير والعرفان عدداً من الزملاء السودانيين وخبراء الدراسات السودانية من الأجانب الذين ألهموني وساعدوني عبر السنوات. وعلى رأس هؤلاء بروفيسور آر. دي. أوفاهي، الذي كان أوّل من عرّفني على الدراسات السودانية في عام 1983م، وكان لي نِعْم المعلّم والزميل. وكانت تعليقاته الثاقبة وملاحظاته التفصيلية على أطروحتي خير مُعِين لي وأنا

أستلّ من تلك الأطروحة هذا الكتاب، وأنقذتني من اقتراف كثير من الأخطاء في الحقائق والتفسيرات. وأنا مدين له، مثل كثير من طلاب الدراسات السودانية، بوافر الشكر وعظيم الامتنان. ويجب عليّ أيضاً أن أتقدّم بالشكر إلى بروفيسور جي سبولدينق، الذي لطالما كنت معجباً بسعة علمه وحسن إلقائه للمحاضرات في المؤتمرات، والذي كان كثيراً ما يعارض تحليلاتي للأحداث. وأشكر أيضاً دكتور ألبريشت هوفهاينز، والذي كان لي نِعْم الصديق وخير الزميل منذ أيامنا سوياً في الخرطوم، وساهمت رؤاه الثاقبة في تشكيل بحثي بطرق كثيرة ومتعددة. كذلك أشكر دكتور مازن الشيخلي، الأستاذ السابق بكلية القانون بجامعة بغداد، لتشجيعه وعونه لي عبر أعوام طويلة، والسيد إبراهيم صالح الشاية، من المملكة العربية السعودية، لعونه لي في ترجمة بعض أشعار المهدية، والسيد جي كوك من قسم العون الفني بكلية سانت نوربرت، الذي ساعدت مهارته (وبرَكته) على إنقاذي في مواطن عديدة.

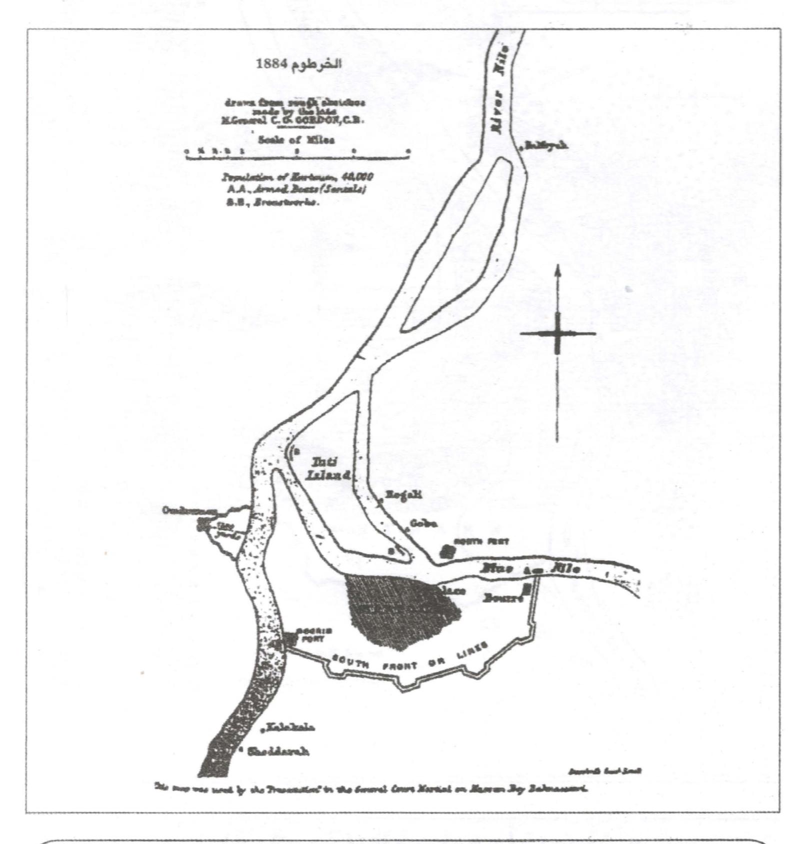
أما أكبر دين علي، فهو للسودان. ولشيخ مؤرخي المهدية بالسودان دكتور محمد إبراهيم أبو سليم، ودكتور علي صالح كرار مدير دائرة الوثائق المركزية، خالص شكري وتقديري لكرمهما الفائق، ومشاركتي في علمهما الفياض بتاريخ السودان، ولإرشادي إلى كثير من وثائق المهدية في تلك الدائرة. ووفّر لي بروفيسور سيد حامد حريز وبروفيسور محمد عمر بشير فرصة الانتماء إلى معهد الدراسات الأفريقية والآسيوية بجامعة الخرطوم، وأجابا عن كثير من أسئلتي عن الثقافة السودانية. وأدين بالشكر أيضاً إلى نوار الشيخ محجوب، حفيدة المهدي الكبرى، وأحمد إبراهيم أبو شوك، اللذين قدّما لي مساعدات قد لا يدركان قدرها عندي.

ولا حاجة إلى القول بأني مدين بالشكر والعرفان لعدد كبير من مساعدي البحث (جامعي المعلومات/ المخبرين). وأود أن أشكر بعضهم بصورة خاصة، مثل السيد إسحق محمد الخليفة شريف، والسيد علي يعقوب الخليفة الحلو، والسيد محمد داؤود الخليفة، وكذلك يوسف بدري، وشريف عبد الرحمن النجومي، وعباس أحمد محمد قدح الدم، والتجاني عامر، وعلي صدقي ود أرو، وعمر حسن الطيب هاشم، وآمنة بنت فرج الله يوسف، والجيلاني خضر عبد الله، والطاهر محمد النيل، وزينب عبد القادر بانقا، واليقرا بسيوني.

ومن أنجز بحثاً في السودان لا بدّ أنه يتفهّم ويقدر الامتنان والتقدير الذي أشعر به تجاه هؤلاء المخبرين، الذي تبرّعوا بأوقاتهم، ومنحوني من معلوماتهم وفكرهم، وفتحوا لي بيوتهم.

وأخيراً، وتقديراً لكل ما فعلنه من أجلي، ولما يعنينه لي، أهدي هذا العمل إلى الثريات الثلاث: نانسي وفيكي واليقرا.

خرائط أم درمان

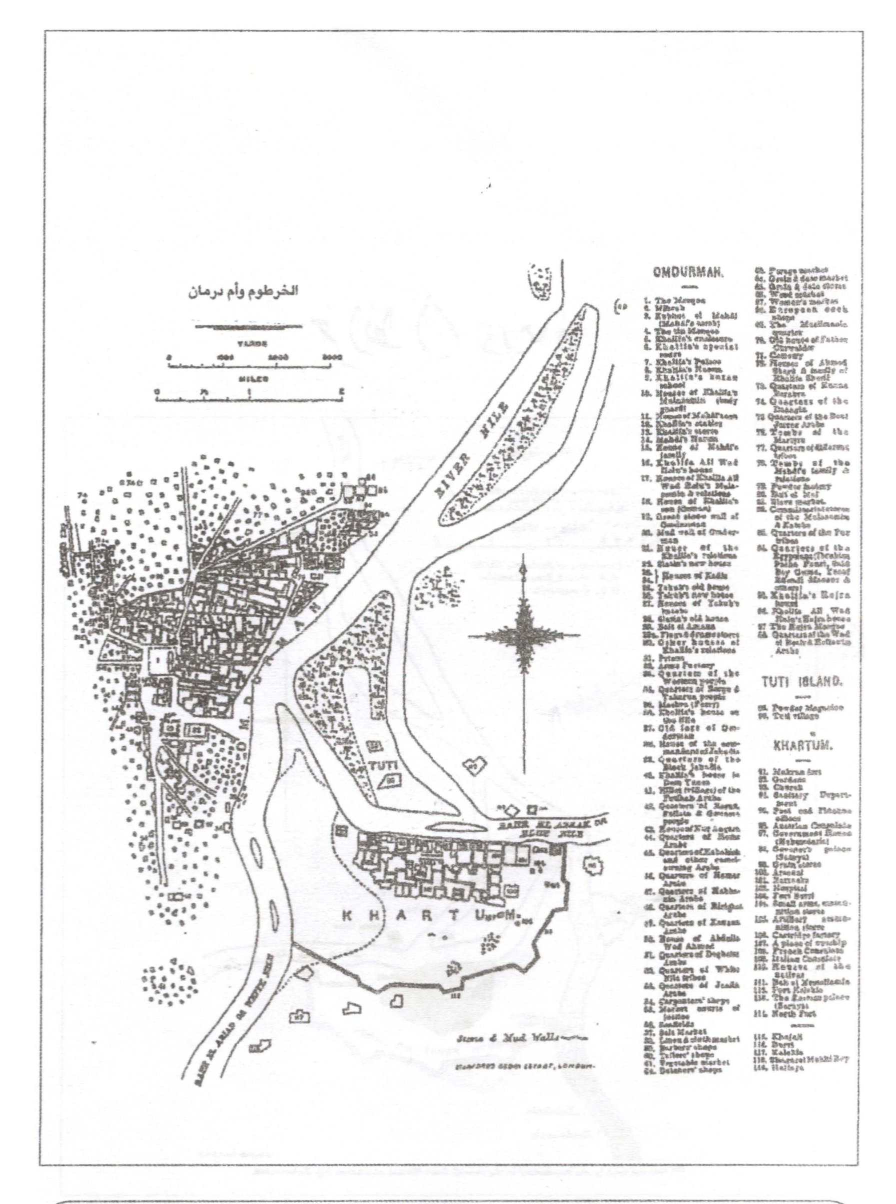


خريطة رقم «1»: الخرطوم وضواحيها في عام 1884.

من كتاب وينجت «المهدية والسودان المصري» (لندن: 1891، 1968).

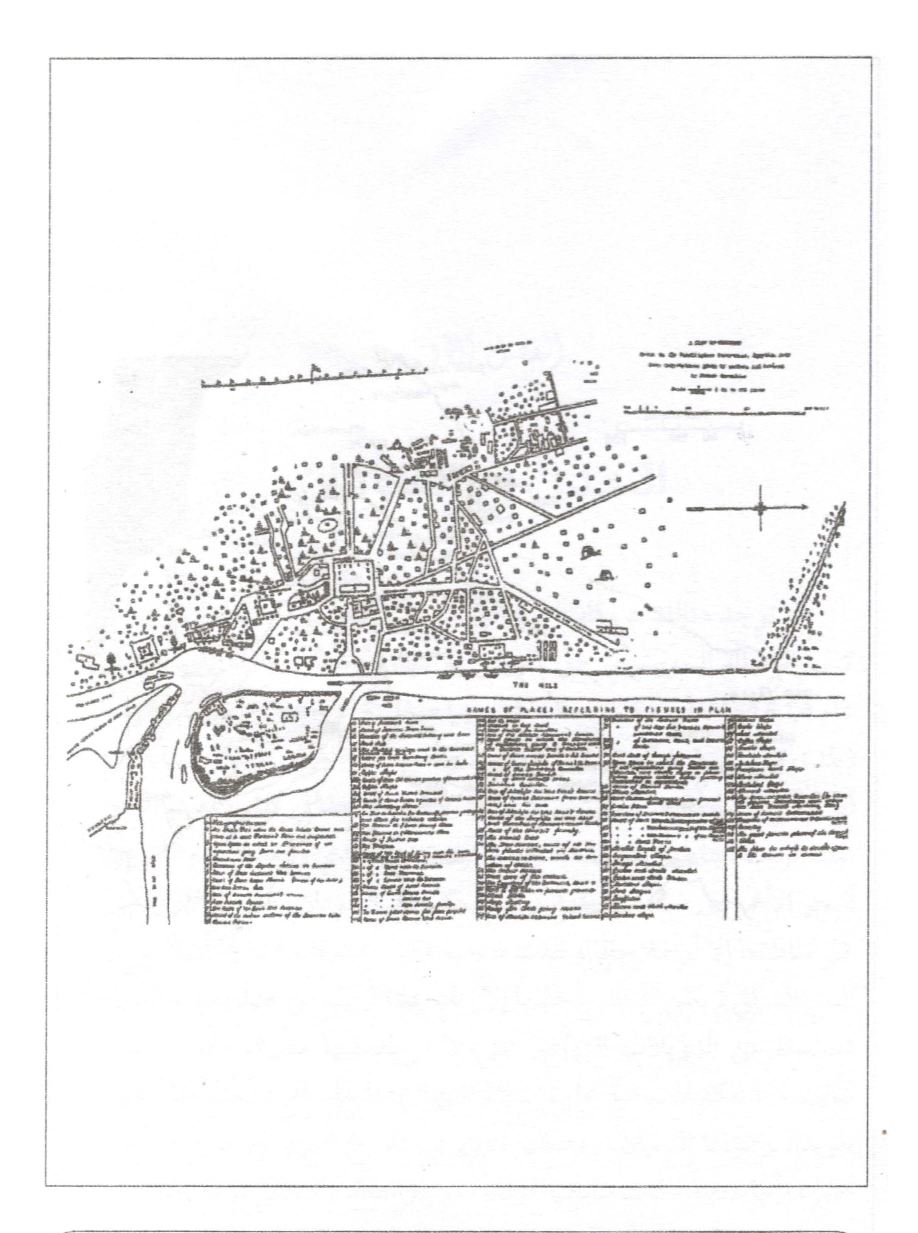
وكُتبت في الركن الشمالي الأعلى عبارة:

«رُسمت من اسكتشات قام بعملها الجنرال غردون».



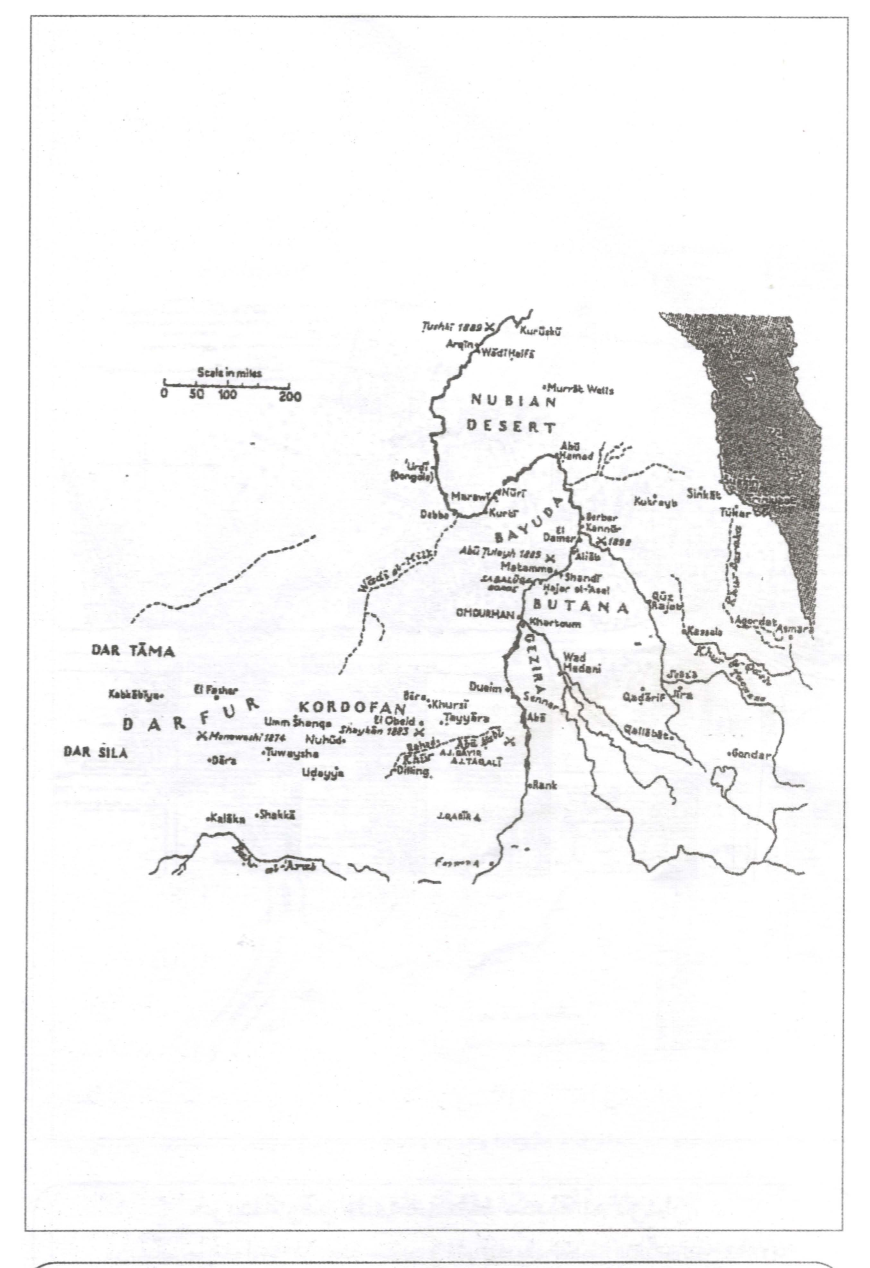
خريطة رقم «2»: الخرطوم وأم درمان.

من كتاب سلاطين/ وينجت «السيف والنار في السودان». الطبعة الثانية، (لندن، 1896). وقدّم سلاطين معلومات هذه الخريطة إلى المخابرات العسكرية المصرية (التي كان رئيسها وينجت بين عامي 1889 - 1899م).



خريطة رقم «3»: مخطط مدينة أم درمان.

من كتاب جوزيف أورفالدر «عشر سنوات في أسر المهدية». الطبعة الثالثة، (لندن 1892).
وهي مرسومة من قِبَل قسم مخابرات الجيش المصري
بناءً على معلومات من الأهالي ومن الأب أورفالدر.



خريطة رقم «4»: السودان في عهد المهدية.

من كتاب بيتر هولت «الدولة المهدية في السودان»، (أوكسفورد، 1958م).

الفصل الأول

الـمدن في السودان

«لا توجد هنالك فروقات تذكر بين القرى والمدن في هذه البلدان». هكذا كتب الرحالة السويسري جون لويس بيركهاردت عند زيارته للسودان في عام 1814م. «فأي مكان يسكنه بشر مهما صغر أو كبر حجمه يسمى عندهم (بلد)، وأي قرية صغيرة تسمى (نزل). ولا يمكن إطلاق كلمة (مدينة) على أي مكان بالسودان». غير أن بيركهاردت وصف لاحقاً في كتاب مذكراته عن تلك الرحلة، بتفصيل شديد، التجارة المزدهرة في شندي وفي ميناء سواكن على البحر الأحمر. ورغم أن بيركهاردت لم يمكث في السودان زمنا طويلا، ولم يزر كل مناطقه، إلا أن ملاحظاته ظلت صحيحة لسنوات قادمات، إذ أن السودان النيلي الشمالي لم يكن قد خرج حينها إلا منذ وقت قريب من عهد يسميه العلماء «سلسلة من الدويلات الزراعية التي لا توجد فيها مدن». وكانت سوبا عاصمة المملكة المسيحية علوة، تلك المدينة العظيمة، قد هدمت منذ عقود طويلة، وطواها النسيان. ووصفها المقريزي، المؤرخ العربي في القرن الخامس عشر، بأنها مدينة « ذات بنايات جميلة، ودور واسعة، وكنائس مزينة بالذهب، وحدائق بهيجة». غير أنه لما رآها ديفيد روبيني (الرحالة اليهودي. المترجم) في عام 1523م، لم يكن فيها غير قليل من الأكواخ. أما بالنسبة لباقي وادي النيل، فقد كان في نظر بيركهاردت وغيره من الأوربيين الذين زاروا المنطقة عبارة عن «سلسلة رتيبة ومملة لقرى صغيرة بائسة» وليس فيها من شيء يذكرهم بأي

عاصمة أو مدينة كبيرة[1].

ولم يكن بيركهاردت وغيره من الأوربيين على علم بالتغييرات الكبيرة في البيئة الاقتصادية والاجتماعية التي حدثت في شرق السودان في تلك السنوات. وكانت دولة الفونج في سنار، التي خلفت الممالك النوبية، قد قامت في بداية القرن السادس عشر بين النيلين الأزرق والأبيض. وفي أقصى الغرب قامت كذلك في دارفور حول جبل مرة دولة كيرا بعد نحو 150 عاما. وحكم هاتين الدولتين حكام سلالة أقوياء، تسيدوا السلطة في مملكتيهما، مع طبقة من النبلاء، واحتكروا التجارة (الخارجية)، وامتلكوا العبيد، وسخروهم للعمل في المزارع والبيوت وغيرهما، وأداروا – دون غيرهم - دفة الاقتصاد في دولتيهما.

ومع نهايات القرن السابع عشر، بدأت في الظهور سلسلة من التطورات والتحديات التي أفضت لتغيرات شاملة في النظام القديم. ففي سنار على وجه الخصوص، نمت طبقة التجار الذين كانوا جميعاً من العرب والمسلمين. وشجعت الصلات التجارية المربحة التي أقاموها على قيام سلطة قضائية مستقلة، وعملات معدنية، وعلى أشياء أخرى كذلك. وشهد القرن الثامن عشر تمدد مدن تجارية صغيرة في سائر المنطقة، ونمو سريع لطبقة التجار المسلمين بنهج رأسمالي يقيم الأرض والعلاقات الإنسانية بالحساب النقدي المحض. وكانت دولة الفونج في أيام زيارة بيركهاردت لها في طور الاحتضار. وكانت كل مؤسساتها السلطانية قد تآكلت من الداخل، وضعفت قوتها بفعل الحرب الأهلية. وبعد مرور ست سنوات بدأ الخديوي المصري محمد علي باشا في عام 1820م في غزو السودان بحثا عن الرقيق والذهب، وسير جيشا بقياده ابنه إسماعيل باشا تمكن من دخول سنار دون مقاومة بعد عام واحد من دخوله للبلاد. وأكمل الجيش التركي – المصري سيطرته على المناطق السودانية حول النيل تقريبا في عام 1822م. وخلال الستين عاما التالية تسارع التغيير في السودان، وشمل ذلك فرض ضرائب نقدية باهظة، وزعزعة استقرار السكان، واعتماد متزايد على تشغيل الرقيق، واعتبار الأرض ملكية خاصة. وصارت كل سلطات البلاد العليا في الخرطوم، حيث ملتقى النيلين (العاصمة الاستعمارية للبلاد الآن)، القريبة من سوبا، عاصمة الدولة المسيحية القديمة علوة.

ومع بداية عام 1881م تضافرت قوى عديدة على صعود نجم محمد أحمد المهدي، وتكوينه لنظام جديد، وهو بالقطع عودة لنظام تليد[2].

وقبل قدوم بيركهاردت بكثير، كانت هنالك بمملكة الفونج مدينتان، لفتتا نظر واهتمام المنطقة وربما العالم أجمع. وأشارت «مخطوطة الفونج» (التي جمعت بين عامي 1504 و1871م) إلى أن الفونج أقاموا مدينة سنار بعد عام 900هـ (تحديدا في عام 910 هـ الموافق لعامي 1504 – 1505م) على يد عمارة دنقس أول سلاطينها. وكانت مدينة أربجي قد أقيمت قبل ذك بنحو ثلاثين عاما. وكانت قوة النشاط التجاري فيهما هي الصفة المشتركة بين المدينتين. غير أنه كانت هنالك بينهما أيضاً بعض الفروقات. فقد جعلت سنار مركزا لخزانة الحاكم، ومقرا للمالية، ولكنها لم تغدو العاصمة الملكية إلا بعد مرور قرن بعد ذلك. وسميت السلطنة بأكملها على اسمها. وغدت سنار مدينة (تستحق الاسم) في عام 1700م. وكان من رأي أحد العلماء أن التجارة «كانت واحدة من أشغال المؤسسة المالكة». وكان غالب شركاء سنار التجاريين من المسلمين حتى قبل وقت طويل من دخول الفونج في الإسلام – ومع الإسلام بدأوا في استخدام اللغة العربية وذلك لأسباب تجارية وأخرى استراتيجية. ومع نمو مدينة سنار باضطراد، غدت مدينة أربجي مركزا للتجارة الخارجية التي كان يديرها التجار بأنفسهم بطريقتهم الخاصة. وكان هؤلاء «يشكلون طبقة اجتماعية مميزة ومتفردة في السلطنة». وكانوا يتمتعون بنوع من الإدارة / الحكم الذاتي كميزة خاصة ينفردون بها. وكان من بين أولئك التجار السودانيين بعض الذين أتوا من البجا بشرق السودان. وقد أكد هؤلاء سيادة وسطوة كانوا يتمتعون بها سابقا قبل سيادة الفونج في ميادين التجارة. وما أن جاء القرن الثامن عشر، حتى صار «كل التجار السودانيين الذين هم ليسوا من الفونج يعرفون عند جيرانهم في سنار بأنهم (حضور)، وهي تحريف للكلمة البجاوية (حدرابة) التي تصف قبيلتهم. والفرق الوظيفي بين سنار وأربجي فرق مهم وجدير بالاعتبار. فقد كان من العادة ألا تتم التجارة بشرق السودان (العابرة للمناطق والدول) في سوق العاصمة. «4فهذا الفرق، في صورته الفيزيائية، كان واحدا من استعمالات مؤسسية عديدة، تفرق بين التجارة الخارجية وبين التبادل التجاري على مستوى المناطق المحلية الممارسة في مدينة السلطان»[3].

وترك لنا الرحالة الأجانب أوصافا قيمة لمدينتي أربجي وسنار. ففقد وصف الرحالة الفرنسي جيزوي شارل بريفيدا، الذي زار السودان عام 1699م، مدينة أربجي بأنها «واسعة، ولكنها قليلة السكان، وتزخر بكل المواد التموينية في وفرة كبيرة». أما زميله شارل بونسيه فقد توسع في وصف سنار، وكان من ضمن ما كتبه عنها التالي: «هذه المدينة، التي تبلغ مساحتها فرسخا ونصف، مزدحمة بالسكان ...، ويبلغ عدد سكانها ما يقارب المئة ألف نسمة. وبيوتها مبنية بطريقة سيئة، وكلها من طابق واحد. غير أن أسقفها المسطحة مناسبة جدا... وكل الأشياء رخيصة في سنار. فالجمل لا يزيد ثمنه عن سبعة أو ثمانية ليرات (الليرة livreعملة فرنسا بين عامي 781 و1794م. المترجم)، والثور مئة بينس، والخروف 15 بينس، والدجاجة بينسا واحدا. ويقام السوق يوميا في وسط المدينة، حيث تباع فيه كل المواد التموينية والبضائع المتنوعة. وهنالك سوق آخر يقام أمام قصر السلطان. وفي هذا السوق يعرض الرقيق للبيع». ولا ريب أن أفضل من وصف مدينة سنار هو الرحالة الألماني فرانسيسكان ثيودور كرمب، الذي زار السودان بين عامي 1700 و1702م. وعرج كرمب على أربجي وهو في طريقه للعاصمة سنار، ووصف أربجي بأنها «مكان لطيف وجذاب، يتجمع فيها الجلابة (التجار) لعبور النهر». وكتب أيضا: «... وبالإضافة لذلك، توجد في مملكة الفونج هذه، بعض المدن الكبيرة المكتظة بالسكان، خلافا لمملكة النوبة، التي لا يجد فيها المرء إلا قليلا من البيوت المتراصة على ضفاف النهر». وبعد أن وصف مجمع القصر الملكي (الذي يمكن للمرء أن يطوف بكل أجزائه في ثلاثة أرباع الساعة) شرع كرمب في وصف مدينة سنار:

«يجب أن نعلم أن سنار ربما كانت من أعظم المدن التجارية في كل أنحاء أفريقيا، وإلى أقصى الشمال حيث بلدان المغرب العربي. فقد كانت القوافل التجارية تقدم إليها باستمرار من القاهرة ودنقلا وبلاد النوبة، وعبر البحر الأحمر من الهند وإثيوبيا ودارفور وبورنو وفزان وكثير من الممالك الأخرى. هذه مدينة حرة تماما، ويمكن لأي رجل من أي جنسية أو ديانة أن يقطن فيها دون أدنى عائق. وكانت الثانية بعد القاهرة من حيث عدد السكان. ويقام فيها يوميا سوق عام في ساحة بوسطها، يَؤُمّه الكثير من الباعة والمتسوقين.

ويسود سوق سنار النظام والترتيب. ففي جانب محدد منه تباع السلع التجارية والخُردوات. وفي جانب آخر منه يباع العاج. بينما تباع الحيوانات مثل الحمير والخيول والجمال في جانب آخر. وهنالك مكان مخصص في السوق لبيع الأخشاب، وآخر للخضروات مثل البصل والتمر والقمح والذرة (التي تخمر وتصنع منها الكسرة)، وتغذى بها الماشية. وتجد في السوق أيضاً قصب السكر والقش (علف الجمال). وهنالك مكان مخصوص لبيع اللحوم والدواجن. وهكذا خصصت في ذلك السوق أمكنة خاصة لكل نوع معين من البضائع. وفوق كذلك، خصص في ذلك السوق اليومي مكان مخصوص لبيع البشر كرقيق، حيث يجد المرء الكثير من الذكور والإناث - من كل الأعمار - يباعون كالماشية».

وانتقل كرمن بعد ذلك لمناقشة موضوعات متنوعة (شملت بيع الرقيق، والخلافة في السلطنة، والجزية التي يدفعها حاكم قري الخ). ثم قام بوصف العملات في سنار، فأورد التالي: «وهنالك أنواع أخرى من العملات في سلطنة الفونج، وكذلك في مملكة النوبة، وفي الواقع في أفريقيا والمغرب العربي. وهذه العملة تتكون من قطعة من القماش القطني طولها 24 ذراعا وعرضها شبرين. ويسمي العرب تلك القطعة في لغتهم «توب الدمور».

وبعد سبعين سنة من زيارة الرحالة الألماني كرمب زار سنار الرحالة الأسكتلندي جيمس بروس في سنوات احتضارها. ورغم ذلك كتب بروس عنها ما يلي: « المدينة مكتظة بالسكان، وبها عدد كبير من المساكن الجيدة ذات الطابق الواحد، مشيدة من الطين اللبن على النمط المعتاد في هذه المنطقة. وهنالك أيضاً قليل من بيوت كبار الضباط المبنية من طابقين». وفي طريق عودته لمصر قضى بروس يومين في أربجي، والتي وصفها بأنها «قرية كبيرة لطيفة»، وفيها «كمية وافرة من المؤون».

وبعد 11 سنة من ذلك، أي في عامي 1783 – 1784م، قام الحاكم العبدلابي محمد الأمين وجنوده بمسح أربجي من على ظهر الأرض. وأبَّنتها «سجلات أحداث الفونج» (مخطوطات كاتب الشونة) بالقول بأن أربجي» كانت مدينة ذات مَبَانٍ جميلة، وأرض صالحة للزراعة والتجارة أيضا، وأطْعِمة

وأَشْرِبَة فاخرة راقية. وفيها رجال علم وتُقًى، ومدارس قرآنية (خلاوي) يدرس فيها الصبية علوم الدين ويحفظون القرآن. ومن يتعلم فيها سيخبرك بكرامات شيوخها».

وقدم الرحالة والمغامر الأمريكي جورج إنقلش، الذي رافق حملة إسماعيل باشا عند غزوه لسنار عام 1821م، وصفا لما رآه وسط أنقاض المدينة، ولاحظ أن مسجد سنار كان مبنيا من الطوب، ومحافظا كنبسةغريب وبديع. وقدر جورج إنقلش محيط دائرة المدينة بثلاثة أميال، وذكر أن بها الكثير من البيوت ذات الطابق الواحد، المبنية من الطوب المحروق بالنار، أو المجفف تحت أشعة الشمس. وأشار الرجل الأمريكي إلى أن ما لفت نظره فعلا في سنار هو» جمال الصناعة في أبوب بيوتها القديمة، والتي كانت تتكون من ألواح خشبية مستوية، وأخرى ذات مفاصل، ومزخرفة في كثير من الأحيان بأشغال منحوتة، ومقواه ومرصعة بمسامير كبيرة الرأس. وكل ذلك لا يُضاهَى بها لدى سكان سنار اليوم»[4].

ويوجد إلى الشمال من سنار وأربجي عدد من المدن الصغيرة والقرى المهمة الواقعة على ضفاف النيل. وبحسب ما هو شائع تراثيا، فالفضل يعود في توحيد شمال السودان النيلي إلى عبد الله جماع، الزعيم العربي الذي تحالف مع الحداربة بشرق السودان. وقيل إن جماع اتخذ من قرية قري الواقعة على ضفاف النيل (شمال الخرطوم) عاصمة له قبل أن يهزم النوبيين المسيحيين إلى جهة الجنوب (الذين يطلق عليهم العنج). ويزعم بعض المؤرخين أن أربجي كانت قد أقيمت كمركز تجاري في غضون سنوات حكم جماع، وكانت بمثابة الحدود الجنوبية لدولته الموحدة، والتي ورث حكمها من بعده من العبدلاب حاكم يطلق عليه لقب المانجل (المانجلك)، كان يحكم منطقته باسم سلاطين الفونج. ومع مرور السنوات غدت قري مركزا سياسيا مهما بعد إحكامها السيطرة على ممالك النوبة الصغيرة في شمال البلاد. ورغم أن قري لم تكن بالقطع «مدينة»، إلا أنها كان نقطة جمارك مهمة (وغنية افتراضا)، إذ أنها كانت تتحكم في مرور تجارة القوافل القادمة من مصر وسواكن والمتجهة لسنار. وبدت قري للرحالة الفرنسي جيزوي شارل بريفيدا في عام 1699م كـ «قرية كبيرة». أما الرحالة الألماني كرمب، فلم يكن لديه الكثير ليقوله عن قري سوى أن محيطها بدا مثل

«حديقة بهيجة زرعت فيها أجود أصناف المحاصيل وأشجار الفاكهة». وقدر الرحالة الأسكتلندي بروس بأن «قري بها نحو 140 من المساكن ذات الطابق والارتفاع الواحد، التي تتميز بجودة البناء والنظافة والتنظيم والسقوف المسطحة». وربما انتقلت عاصمة العبدلاب في أخريات القرن الثامن عشر إلى الحلفايا (الحلفاية)، قرب ملتقى النيلين، التي كانت آهلة بالسكان منذ وقت طويل، ويعتمد اقتصادها على نسج قماش الدمور، ولعل ذلك هو سبب تسميتها بـ «حلفاية الملوك». ووصف الرحال الألماني كرمب الحلفاية بأنها «مكان واسع رَّحْبُ، وتشبه طبيعة البيوت فيها ما هو مشاهد في بلاد النوبة، إلا أن مساكن الحلفاية أكبر مساحة، وأجمل منظرا، وأشد نظافة. كذلك تمسح جدران البيوت في الحلفاية بطبقة من الروث أكثر نعومة من تلك التي على بيوت النوبة». ووصف الرحالة الأسكتلندي بروس الحلفاية بأنها «مدينة لطيفة واسعة... بها نحو 300 من المنازل ...».

واستسلم شيخ العبدلاب في عام 1821م للجيش التركي – المصري بقيادة إسماعيل باشا. وزعم الرحالة الفرنسي فريدريك كاليو أن عدد سكان الحلفاية (الرجال) «تناقص بسبب الحرب من ثمانية أو تسعة آلاف إلى ثلاثة أو أربعة آلاف»، وأن «محيط الحلفاية كان يبلغ ما لا يقل عن أربعة أميال». وذكر أنه لم تكن هنالك في الحلفاية شوارع منتظمة، وأن كل البيوت مبنية من الطين ومكونة من طابق واحد عدا بيتين أو ثلاثة[5].

وإلى الشمال من قري عبر النيل تقع شندي، التي كانت مدينة تجارية مهمة، حيث تمر بها القوافل المتجهة لغرب كردفان ودارفور، ومناطق جنوب سنار، وشمالا لمصر أيضا. وأكد أحد الكتاب بأن شندي «ليست مجرد عاصمة إقليمية مثل دنقلا أو بربر، بل هي مدينة تجارية مركزية تمتد صلاتها بمناطق بعيدة مثل سواحل بحيرة تشاد والجزيرة العربية والهند، ومن مصر وأوروبا إلى الحبشة. لقد كانت أكبر المدن بشرق السودان، وهي التجارة بين سنار وكردفان ودارفور في اتجاه، والقاهرة ومكة والحبشة والهند في اتجاهات أخرى. غير أن بروس لم يعجب بشندي بصورة خاصة عندما زارها، بل وصفها بأنها «مجرد قرية كبيرة، تعد عاصمة لمنطقتها، وتتكون من نحو 260 بيتا، يمكن لقليل منها أن يعد سكنا يمكن احتماله». أما الرحالة السويسري بيركهاردت فقد كان

لديه الكثير ليقوله عن شندي:

«بالإضافة لسنار وكوبي (في دارفور) فشندي تعد المدينة الأكبر في شرق السودان. وهي أكبر – بحسب روايات التجار – من عاصمتي دنقلا وكردفان. وتتكون شندي من عدة أحياء، تفصل بين كل واحد منها «أمكنة عامة» أو أسواق. وبها على وجه الإجمال بين 800 إلى 1000 من المنازل... وهذه المنازل شبيهة بما يراه المرء في بربر، غير أن شندي فيها مَبَانٍ أكبر من تلك التي توجد في بربر، وعددا أقل من الخَرَابات. غير أنك قلما تجد في شندي شارعا مستقيما، بل تنتشر فيها الشوارع (الضيقة الملتوية) في فوضى عظيمة. ولم أر في أي مكان في هذه المدينة بيتا مشيدا بالطوب المحروق. غير أن بيوت حاكم شندي وأهله المقربين كانت بها ساحات (حيشان) واسعة مساحة كل واحدة منها نحو عشرين قدما مربعا تحيط بها جدران عالية ... وحكومة شندي تفضل حكومة بربر في شيء واحد. فالسلطة الكاملة (في شندي) هي عند الملك، ولا يقف في وجه سلطته تأثير العائلات الكبيرة المشهورة (كما هو الحال في بربر) ... ومصدر قوة سلطة الملك المطلقة هي تنوع القبائل العربية التي تقطن شندي، وليس من بين أي منها قبيلة لها القوة الكافية لمجابهة عائلة الملك بفروعها المتعددة. وكانت أكثر الطبقات احتراما بين سكان شندي هي طبقة التجار، وبعضهم أتى للمدينة من مناطق أخرى مثل دارفور وسنار وكردفان ودنقلا. وكان أكثر هؤلاء الوافدين التجار من الدناقلة، ولهم حي كامل خاص بهم».

ولاحظ بيركهاردت أن حاكم شندي (المعروف بالملك) قد أفلح في توحيد وجمع «كل أفرع السلطة في شخصه، بمساعدة أقاربه مع نصف دستة من رجال الشرطة، وكاتب وإمام، وخازن، وحراس شخصيين (جُلّهم من الرقيق)» ولاحظ بيركهاردت أيضاً أن سكان شندي أحسن هنداما، وأنظف ملابساً، وأكثر ثراءً من سكان بربر، فهم يلبسون ذهبا أكثر، ويمتلكون رقيقا أكثر من أهالي بربر.

وكتب بيركهاردت عن التجارة في شندي، وفسر ازدهارها بأن الملك «لم يكن يفرض أو ينتزع أي نوع من الضرائب من التجار». وبتفصيل شديد أتى ذلك الرحالة فيما كتب عن التجارة في شندي على الموارد الطبيعية التي تمتع

بها المدينة وثروتها النباتية والحيوانية، وعلى تنظيم سوقها، والعملات المتداولة فيها، والبضائع العديدة التي ترد لها من البلاد القريبة والبعيدة على حد سواء، وصناعاتها اليدوية الخ. وفسر سبب توسعه في ذكر تفاصيل التجارة في شندي بالقول إن التجارة في هذه المنطقة «تمثل روح المجتمع بأسره في هذه المناطق، إذ ليس هنالك عائلة واحدة لا ترتبط – بصورة من الصور – بفرع من فروع التجارة، سواء أكانت تجارة جملة أو بالتجزئة. ويبدو أن أهل بربر وشندي (أهل تجارة لا عيش لهم إلا منها).

وانتقل بيركهاردت من التجارة معلقا على «طباع السكان وصفاتهم»، وقال إنه استغرب «من شيوع السُّكْرُ والعربدة والفسوق بينهم. (لا ريب أن وصف الرحالة لمن لقيهم في تلك المنطقة بأوصاف متعجلة أمر لا يليق. فلا يمكن إطلاق مثل ذلك الحكم الجُزَافي على الجميع فقط لكونه لقي نمطا محدودا من الأفراد. المترجم).

وكان سكان منطقة شندي خليطا من القبائل والعرقيات المختلفة، خاصة الوافدين من دنقلا (وهم أحدّ تجار المنطقة ذكاءً وفطنة) والحدرابة من سواكن (وهم أكثر التجار ثراءً وعددا)، ومجموعة من المصريين والعرب الذين يعملون في تجارة الرقيق. وكانت شندي في أوج ازدهارها عندما زارها بيركهاردت. وبعد نحو تسع سنوات من زيارته (أي في عام 1823م) كانت المدينة قد هدمت تماما على يد الضابط التركي محمد بك الدفتردار، صهر الخديوي، انتقاما لمقتل إسماعيل بن محمد علي حرقا بتدبير من الملك نمر في العام السابق. ولما زار الرحالة والأديب الأمريكي بيارد تايلور شندي في عام 1852م، وجدها في حالة تعيسة بائسة. ولم يجد الرجل فيها من مبنى لائق واحد غير دار تاجر يدعي دونقولا، ولم تكن للمدينة صلات تجارية بالعالم الخارجي سوى مع الجزيرة العربية عن طريق سواكن. وقدر تايلور (ربما بتخمين لا يخلو من جموح) أن عدد سكان شندي في ذلك الوقت كان لا يتجاوز 10000 نسمة[6].

وعلى الجنوب من شندي، قبل التقاء النيل مع نهر أتبرا، تقع مدينة الدامر، تلك المدينة ذات الأهمية الاقتصادية، والمعروفة أكثر بأنها مدينة عائلة المجاذيب الدينية التي اشتهرت في كل أرجاء البلاد بالورع والعلم والتعلم. وفي غضون

سنوات سلطنة الفونج كانت الدامر قد عرفت بأنها «مجتمع مستقل للشيوخ ... وخير مثال موثق للكبير والصغير من الجماعات الدينية المشابهة» على طول نهر النيل. وبالإضافة لذلك، كانت تلك الجماعات الدينية معفاة من الضرائب وما تفرضه الدولة من التزامات أخرى. ولم يكن مسموحا لمسؤولي الدولة بالدخول في مدن وقرى تلك الجماعات الدينية دون إذن. ومن الطريف أن المَدينين وجدوا في الدامر ملاذا آمنا من ملاحقة المُدِينين والشرطة والسجون، وحيلة لبدء حياة جديدة، الأمر الذي أثار حنق الحكومة. وكان لمجتمع الدامر الديني مخازنه (مطاميره) المليئة دوما بالحبوب، ويتحكم شيوخها في أسعارها وأسعار الأغذية الأخرى لمصلحة المزارعين. وقضى بيركهاردت خمسة أيام في الدامر في عام 1814م، وكتب بتعاطف شديد عما أسماها «هذه الدولة الهرمية الصغيرة». وكان يعد الدامر «قرية كبيرة، أو «مدينة صغيرة» بها نحو خمسمائة من البيوت الطينية. وأضاف بأن الدامر «تتميز بكثرة المباني الجديدة المنتظمة والشوارع المستقيمة، وعدم وجود خرابات بها»، ووصفها أيضاً بأنها «أكثر تنظيما وأشد نظافة من بربر القريبة. ولاحظ بيركهاردت كثرة الأشجار الظليلة في أماكن كثيرة من الدامر ... و»في المدينة الكثير من المدارس (الخلاوي) التي يتوافد عليها الشباب من مناطق بعيدة مثل دارفور وكردفان وسنار ومناطق أخرى من السودان لتعلم العلوم الشرعية (في الأصل القانون. المترجم)». وخلافا لشندي، وجد بيركهاردت مسجدا في الدامر ووصفه بأنه: «يقوم على أقواس مبنية من الطوب، وأرضيته مفروشة بالرمل الناعم النظيف. وهو أبرد مكان في الدامر، ويقبل عليه زوار المدينة والغرباء للنوم على رماله الباردة لساعات، خاصة بعد صلاة الظهر. وتوجد حول الساحات المحيطة بالمسجد بعض الغرف التي تستخدم كفصول لتدريس الصبية. ولكثير من الشيوخ/ الفُكَيَا (جمع فكي) مُصَلَّيات صغيرة بالقرب من مساكنهم. غير أن صلاة الجمعة تقام دوما في المسجد الجامع الوحيد بالمدينة.

ولاحظ بيركهاردت أيضاً أن الزراعة مزدهرة جدا في الدامر، بأكثر مما هو موجود في أي مكان آخر بين شندي ودنقلا. وتنتج حقول الدامر المروية محصولين في العام. وتشمل تلك المحاصيل الذرة، والقمح، والبامية، والفلفل، مع كميات وفيرة من القطن والتبغ. وتشتهر الدامر كذلك بنسج الدمور. ولا

يستبعد أن يكون اسم ذلك القماش مأخوذا من اسم المدينة. والدامر مدينة تجارية تمر بها القوافل التجارية القادمة والمتجهة نحو سواكن ودنقلا وشندي. ولا تفرض الدامر أي مكوس على البضائع في تلك القوافل، الأمر الذي شجع تجار القوافل على المرور بها.

وعلى الرغم من شهرة المجاذيب كرجال دين وعلم وتقوى وزهد، وهي صفات حميدة جعلت العرب الرحلِ من حولهم ينظرون إليهم بعين الاحترام والرهبة، إلا أن بيركهاردت زعم أنه أصيب بدهشة كبيرة لاكتشافه في الدامر وجود محلات للسُّكْرُ والعربدة والفسوق (لعل المقصودة هي «الأنادي». المترجم) كان قد اعتاد على رؤيتها في بقية المدن السودانية الأخرى التي زارها. وربما دل ذلك على أن سلطة الشيوخ، حتى في دول هرمية صغيرة، لم تكن سلطة مطلقة، بل سلطة تعرف حدود قدراتها.

وتحت نقطة التقاء النيل بنهر أتبرا تقع مدينة بربر، والتي تتكون من أربع قرى، كل واحدة لها اسمها الخاص. وكتب بيركهاردت أن غالب سكان بربر هم الميرفاب (إحدى قبائل الجعليين)، وأن كثير من «الأغراب» قد استقروا هناك كذلك، خاصة القادمين من دنقلا، والعبابدة، وهم العرب الرحل من الصحراء النوبية. وذكر أن كل قرية من القرى المكونة لبربر مقسمة إلى نحو 12 من الأحياء، وفي كل حي عدد من البيوت يفصل بين كل واحد منها والأخر فناء واسع، وبذا لم تكن هنالك بالقرية شوارع منتظمة. والبيوت مشيدة بطريقة معقولة من الطين أو الطوب المجفف بأشعة الشمس. وكل بيت يحتوي على مكان منفصل لاستقبال الضيوف، وآخر للعائلة، وآخر لتخزين المؤون وغيرها (ويقال إن هنالك أحيانا غرفة إضافية «تقطنها الـpublic women»). ووصف بيركهاردت الرجال في بربر بأنهم في غاية الوسامة، وتختلف ألوانهم بحسب أصل والدتهم (إن كانت إثيوبية أو من «دول الزنوج). غير أن بيركهاردت يناقض نفسه حين عاد ليقول بأن الميرافاب كانوا حريصين جدا على نقاء عنصرهم. فالميرفابي الحر –بحسب بيركهاردت – لا يتزوج من مسترقة، سواء أن كان زنجية سوداء أو إثيوبية، بل يتزوج من فتاة عربية من قبيلته أو من قبيلة مجاورة (ويبدو أن الأطفال الذين يأتون نتيجة لعلاقة جنسية مع المحظيات/ السَّرَارِيّ لا يعترف بهم. ويبدو كذلك أن عدد هؤلاء الأطفال من أمهات

سراري كان كبيرا، إذ أن كل من كان بمقدوره امتلاك محظية أو أكثر يحتفظ بها في منزله أو في بيت منفصل).

وتناول بعد ذلك بيركهاردت اقتصاد بربر، وذكر أن: «كل سكان بربر يعملون في التجارة، مما حول بربر لسوق كبير لكل البضائع الواردة من الجنوب. وكانت كل القوافل المتجهة من سنار وشندي تتوقف بالضرورة في بربر». ورغم غلاء الأسعار في بربر مقارنة بالأسعار في شندي، إلا أن التجار المصريين كانوا يفضلون الشراء من بربر وذلك لأن بإمكانهم إنجاز كل عملياتهم التجارية فيها بسرعة، والعودة إلى بلادهم عبر الصحراء[8].

يقع في غرب النيل إقليم كردفان الواسع، الذي تسكنه العديد من المجموعات العرقية والقبائل. وتشمل تلك المجموعات من العرب (الأبالة) الرَحّالة في الشمال، و(البقارة) في الجنوب، وغيرهم من المزارعين المستقرين والتجار (الجلابة) الذين هاجروا لكردفان من مختلف مناطق السودان النيلية. وفي مناطق جنوب كردفان الجبلية تعيش قبائل النوبة، وهم يختلفون عن العرب عرقيا ولغويا. وقامت في جزء من جبال النوبة مملكة تقلي المستقلة، والذين دخل سكانها في الإسلام واتخذوا من العربية لغة لهم في القرن السابع عشر الميلادي، وأقاموا علاقات تجارية قوية مع سنار. وأخيرا، ونتيجة لتصاهرهم مع الفونج، صار أفراد طبقة النبلاء في تقلي ينسبون أنفسهم للفونج. ومن ناحية سياسية، كان مشائخ (منجلوك) العبدلاب في قري يمارسون بعض السلطات على قبائل كردفان الرَحّالة في بدايات القرن الثامن عشر، رغم أن بعض عناصر الفور والفونج كانت قد بدأت في غالب ذلك القرن تحاول السيطرة على كردفان. وكان أثمن ما كان يتم حوله التنافس والصراع هو تجارة المسترقين والصمغ العربي والذهب، التي كانت تمر عبر مدينتي الأبيض وبارا، واللتان كان التجار المهاجرون من الدناقلة والقبائل النيلية الأخرى قد أقاموها حديثا. وأفلح أخيرا تيراب سلطان دولة كيرا في عام 1782م في هزيمة كردفان، وظلت كردفان تحت سيطرة الفور لأربعين عاما، حتى نجح الدفتردار محمد بك خوسرو الدرملي في ضمها للسودان التركي – المصري في عام 1821م[9].

وزار التاجر النمساوي اقنيتيس بالمي كردفان بين عامي 1838 – 1839م

وكتب مذكراته عن أيامه مستكشفا وسائحا في مختلف مناطقها. وقال الرجل إن مدينة الأبيض تتكون من عدة قرى، تتشابه في المنظر والتنظيم وكل شيء آخر تقريبا. (يجب ملاحظة أن بالمي لم ير مدينة الأبيض الأصلية، إذ أن الدفتردار قد كان دمرها تماما، وما رآه بالمي كان المدينة بعد إعادة بنائها). ولم تكن هنالك مسافات كبيرة تفصل بين كل قرية وأخرى في الأبيض. وكانت بكل قرية بالأبيض عدة أحياء، يسكن كل حي منها أهل قبيلة معينة. فمثلا يسكن الدناقلة وغيرهم من القبائل النيلية الأخرى والتجار «الأجانب» حي (وادي نجيلة)، وهؤلاء هم سكان الأبيض الأصليون، وكانوا يعرفون بـ «الأورطة» (وتعنى «المعسكر» أو « بلد الترك»). وكانت الأورطة تتألف من مباني الحكومة وثكنات الجنود، وسكن الضباط، وترسانة الأسلحة، والمستشفى، إضافة إلى سوق المدينة، ومقهى وحيد (لا يغشاه السودانيون، ولكنه يعد متنفسا لا غنى عنه للضباط الأتراك). وهنالك أيضاً (وادي صوفي) الذين يسكنه الزنوج الذين هاجروا مع الملك/ المقدوم مسلم (آخر حاكم دارفوري لكردفان)، وحي «التكارير» الذي يقطنه حجاج مناطق غرب أفريقيا، مثل البرنو، وأحفاد محمد أبو مدين، الذي كان يطالب بعرش دارفور، والكنجارة، الذين هاجروا من دارفور واستقروا بالمدينة، و»المغربيين/ المغاربة» (وهو اسم «غير دقيق» لمن بقي من جنود الدفتردار، أو الآتين من المغرب أو شمال أفريقيا على وجه العموم). وأشار بالمي إلى أن المجموعة الأخيرة قامت بتشييد أماكن سكنها بنفسها دون الاعتماد على الثكنات الحكومية. وقدر الرجل أن عدد سكان الأبيض (من غير العسكر) كان نحو 12,000 نسمة. ولا بد أن عددا كبيرا من هؤلاء كانوا من المسترقين، إذ أن بالمي قد سجل في مذكراته أنه كان يرى «الرقيق في كل بيت». وكتب أيضاً أن بالأبيض خمسة مساجد، وكان من بينها مسجد واحد مبني بالطوب رآه في «حي تجار الدناقلة». وكانت البيوت في الأبيض عبارة عن قطاطي دائرية مبينة من الخشب والقش، أو مبنية بالطين وذات أسقف مسطحة. غير أنه رأى في الأبيض وبارا عددا من المنازل الواسعة الأفنية يقطنها الدناقلة أو الأتراك. وأورد أيضاً أن المنازل في بارا (حيث كان يكثر التبادل التجاري مع مناطق أجنبية بعيدة) أفضل بناءً من تلك التي في الأبيض. وكانت دار مدير كردفان في الأبيض دارا متواضعة البناء، فقد

شيدت بالطين (لعدم توفر مواد أخرى)، ولكنها كانت أوسع وأكثر راحة من بقية بيوت المدينة. وكانت كلمة «الترك» في كتابات بالمي تشمل المصريين من المسلمين والأقباط، مع شراكسة الإمبراطورية العثمانية (الذين كان مدير كردفان واحدا منهم في ذلك التاريخ).

وكان سوق المدينة مجاورا لمباني الحكومة، وكان مقسما بحسب ما كان معروضا فيه من بضائع. ففي جانب من السوق تجد الأنعام (الجمال والضأن والبقر الخ) معروضة للبيع، وفي جانب آخر تجد الحبوب والمحاصيل الزراعية الأخرى، وتجد في موقع آخر في السوق «سوق القش والحطب» و»سوق الماء». وفي جزء مخصوص آخر تجد تجار المناطق النيلية وقد جلبوا البضائع المستوردة من القاهرة. ويوجد في طرفي السوق مكان مخصص للنساء اللواتي يعرضن منتجات الألبان المتنوعة والدهن والفواكه والبيض وأقداح التبغ والشيشة (التي لا بد أن تكون من مشغولاتهن اليدوية). وهنالك الباعة المتجولون الذين يتاجرون في الملابس المستعملة والأغراض المنزلية الأخرى، والتي تباع بنظام «المزاد العلني». وبالإضافة لكل ذلك فهنالك سوق للمسترقين يقام يوميا، يعرض فيه من تم استرقاقهم وجلبهم من النوبة وآخرين من غير – المسلمين على وجه العموم. ويرتبط هذا السوق بسوق آخر أكبر لبيع المسترقين في القاهرة.

ورغم أن رأي بالمي في الأبيض كان في غالبه سلبيا، إذ وصفها بأوصاف مستقبحة مثل «مملة» و»كئيبة» ومُغِمّة»، إلا أنه رأى فيها جانبا إيجابيا وهو احتشاد أناس من أعراق وبلدان مختلفة، بعضها بعيد جدا مثل تمباكتو وبلدان أفريقيا الزنجية المجهولة تماما للأوربيين. واستفاد الرجل – كما ذكر- من معرفته بـ «تعقيدات الأشياء» في السودان. فقد لاحظ شدة تدين الدناقلة بالمدينة والتزامهم الصارم بأداء الفروض الدينية، وفي ذات الوقت «ولعهم الشديد بالبراندي»[11].

وإلى الغرب من كردفان تقع منطقة دارفور التي ظل يحكمها سلاطين الكيرا منذ منتصف القرن السابع عشر، ولم تسقط إلا في عام 1874م باسم الحكم التركي – المصري للسودان. وكان السلطان عبد الرحمن قد أنشأ في عامي

1791 و1792م عاصمته في الفاشر، شمال شرق أرض الفور بجبل مرة، في وقت «ازدادت وقويت فيه تأثيرات القوى الداعية للمركزية والأسلمة». وذكر أحد المؤرخين أنه «بالنظر إلى وضع السلطان، فإنه من المنطقي أن يستتبع ذلك طبيعيا أن تكون الفاشر هي المركز الجغرافي (الفيزيائي / المادي) لسلطنة الكيرا، أو مقر السلطان، والتي كان تصميمها يبرز بوضوح واختصار مفيد النظام الروحي والسياسي بالدولة. وعلى الرغم من أن الفاشر «ظلت في أغلب الأحوال مصممة لتكون مقرا للحاكم الروحي» إلا أنها تغيرت لدرجة ما لتقابل احتياجات النظام الإسلامي الجديد». وكما كان هو الحال في سنار وأربجي، فلم يكن المركز التجاري لدارفور في العاصمة الفاشر، بل كان في مدينة أصغر هي كوبي إلى الشمال، وكانت هي بداية «درب الأربعين» عبر الصحراء إلى أسيوط بمصر. وكان ذلك هو الطريق الصحراوي الذي تسلكه القوافل وهي تحمل بضائع التجار وبضائع السلطان الذي كان مثله مثل حاكم سنار، يحتكر التجارة في بضائع بعينها، ويجمع أيضاً المكوس المفروضة على بضائع أخرى.[12]

وكان الرحالة البريطاني وليام جورج براون قد جاء لكوبي مع قافلة أتت من مصر في عام 1793م، وقضى بدارفور ثلاثة أعوام قبل أن يعود لمصر بذات الطريق. ووصف الرجل كوبي لاحقاً في كتاب أصدره بأنها «المقر الرئيس للتجار الأجانب في دارفور» وبأنها «تمتد طولا لما يزيد قليلا عن ميلين، وعرضها ضيق جدا، وأنها تتكون من منازل واسعة ذات أسطح مسطحة، وتجاور الحقول الزراعية». وتحيط بكوبي من الجهات الأربع قرى تعتمد عليها، كان اسم واحدة منها هي «حلة حسن»، وقد سميت على اسم كبير تجار القوافل (حسن ود ناصر). وكان كل سكان القرية من الدناقلة. وليس من الواضح إن كان سكان القرى الثلاث الأخرى من قبائل أو عرقيات معينة. غير أن براون ذكر أن غالب تلك القرى تكاد تخلو من أي منازل للفور، إذ أن كل سكان كوبي كلهم تقريبا من التجار والأجانب. وكان هؤلاء التجار السودانيون من رجال القبائل النيلية (الدناقلة والمحس وآخرين من القبائل التي تعيش جنوبا حتى سنار)، إضافة إلى أعداد أقل من تجار صعيد مصر، وعدد أقل منهم من التونسيين ومواطني طرابلس، وآخرين من جنسيات أخرى.

وكان مجتمع التجار في كوبي مكتفيا بنفسه، ومنغلقا، وكانوا يتحدثون

بلغتهم النوبية أو العربية، ولا يتحدثون بلغة الفور، ولا يتزوجون منهم إلا نادرا جدا. وكان يعقد سوق مرتين في الأسبوع في خارج المدينة تباع فيه كل أنواع المؤن. وأحصى براون خمس مدارس في كوبي لتعليم أبناء التجار (زائدا أبناء المحتاجين) الكتابة والقراءة والقرآن ومبادئ الدين. وفي الفترة التي قضاها براون في كوبي وجد أن بها مسجدا واحدا، وقاضٍ واحد درس بالقاهرة في الأزهر كان قد أتاهم من سنار[13].

ووجد براون في دارفور مدنا أخرى، منها «صيواني»، وهي محطة في طريق القوافل تجمع فيها المكوس، ومنها تتحرك القوافل المتجهة شمالا. وهي كذلك مكان لتخزين البضائع. ومن المدن الأخرى مدينة «كبكابية»، وهي مدينة كبيرة تسكنها قبائل مختلفة وأعراق متباينة، وتعد معبرا لقوافل التجارة في الغرب، ومدينة «الريل» وهي ملتقى طرق، ومركز تجاري للقوافل، وتقع على الحدود الجنوبية الشرقية مع كردفان. وبالإضافة إلى ذلك كانت هنالك مدن أصغر (مثل كرما وشوبا وجديد)، وهي مدن صغيرة يقطنها خليط من أفراد القبائل النيلية العاملين بالتجارة، وسكانٍ محليون، وهي أيضاً مستوطنات للشيوخ (الفكيا) الذين منحهم السلطان أراضٍ ليقيموا عليها مساجد ومدارس دينية (خلاوى) لتدريس علوم الدين. وربما بلغ عدد تلك المدن الصغيرة نحو ثمان إلى عشر مدن، يقطنها عدد كبير من السكان.

وهنالك بالطبع قرى كثيرة في دارفور، كان عدد سكان أكبرها لا يتجاوز بضع مئات من السكان. ولم تكن المساكن في كل مدن وقرى دارفور تختلف كثيراً عن بعضها البعض. فكل بيوتها طينية، ومستديرة الشكل أو مربعة، وذات أسقف مسطحة، وأمام كل واحدة منها «زريبة» من الأغصان الشوكية لحفظ البهائم. وقدر براون عدد سكان الإقليم بنحو 200,000 نسمة، وعدد سكان كوبي (واحدة من أكبر المدن الدارفورية عددا) 6,000 نسمة، غالب هؤلاء من المسترقين.

وزار المستكشف الألماني جوستاف ناختقال دارفور في عام 1874م، أي قبل فتح دارفور. وجاء ما سجله ناختقال مؤكدا لما ذكره براون، وشارحا لتكوين مستوطنة كوبي بالقول بأن «أولاد النهر (البحر) قد هاجروا بصورة

تدريجية، وأقاموا في مجموعات بمعسكرات (زرائب) مختلفة بحسب قبائلهم وفروعها». ومع تزايد أعدادهم وتكاثر ثرواتهم، بدأوا في بناء منازل أكبر، وجلبوا آخرين للإقامة معهم. وغدا سكان البيوت يحددون بحسب مناطقهم الأصلية، ولكن ليس في كل الأحوال بالطبع». لذا يمكن القول بأن خليطا من القادمين من المناطق النيلية هم من أسسوا قرى كوبي (ولكن «دون أثر لأي شيء يمكن أن يسمى شارعا»، كما كتب ناختقال متحسرا). وبعد فترة ارتحل ناختقال إلى الفاشر، الواقعة في وادٍ مليء بالأشجار، والتي تبدو من عَلٍ وكأنها «زرائب/ معسكرات» منفصلة، كل واحدة منها بها بيت من الطين، وخمس إلى عشر من قطاطي من القَشّ. وكان من الملائم له أن يقيم – مع رفقاء رحلته – في حي الجلابة، في نهاية الجانب الشمالي الشرقي من المدينة. وإلى الشمال من ذلك الحي كانت هنالك قرية البرنو والكوتكو Kotoko، وهم من القبائل السودانوية في وسط أفريقيا. ولم يكن من المستغرب أن يكون أقل عدد من السكان في دارفور هو حول فاشر السلطان. «وكما هو الحال في أغلب الأحايين، وفي مقرات السلاطين في هذه البلدان، نمت تلك المدن وتوسعت، مما أضطر معه المسؤولون والقادة المقربون من البلاط السلطاني أن يقيموا لأنفسهم دورا (زرائب) في معسكرات متباعدة حول قصر السلطان، وأقام من كانوا يعملون تحت إمرة هؤلاء القادة بدورهم دورا قريبة من بيوت رؤسائهم. وبدا قصر السلطان للمستكشف الألماني ناختقال وكأنه «قرية مغلقة من قطاطي القش وبيوت الطين، ينتشر بينها عدد هائل من ممرات المشاة، متناثرة من غير انتظام بين الزرائب».

ونزل ناختقال من ظهر دابته قبل المرور عبر بوابة قصر السلطان، وخلع نعليه وهو يدلف لداخل القصر، وهو مدرك لعادات القوم هنا، إن لم يكن لـ«الأهمية الكونية» لسلطان الفاشر[15].

لقد نمت غالب مدن السودان نتيجة للتجارة مع العالم الخارجي. وكانت أهم منفذين يتبادل عبرهما السودان التجارة هما مصر، والبحر الأحمر عبر ميناء سواكن، الذي ربما يكون قد أنشئ في القرن الثامن. وكان البجا (خاصة قبيلة الحداربة) هم من يسيطرون على ذلك المنفذ البحري. وكان من أسباب سعي الإمبراطورية العثمانية للسيطرة على سواكن في عام 1517م هو أهميتها كمركز

تجاري ونقطة جمارك، وليس بسبب كثافة السكان فيها. ونصبنت الحكومة العثمانية على المدينة (أغا) كان يقيم في جزيرة صغيرة شكلت «مدينة» سواكن. ورغم ذلك ظلت الإدارة الفعلية لشؤون سواكن (ومصادر العمالة والمياه) مع الحداربة الذين يقيمون على الشاطئ. وكانت علاقات سواكن ببلدان ومدن خارجية مثل الجزيرة العربية ومصر وإثيوبيا، وفينيسيا، والهند، وحتى الصين أقوى من علاقتها بمناطق ومدن سودانية، خاصة في الغرب. وكان بيركهاردت في عام 1814م قد شبه مباني سواكن بمباني جدة، وقدر أن فيها نحو 600 منزلا مبنية من طابقين بالمرجان، وأن ثلثي تلك المباني كانت مهدمة. وكانت هنالك أيضاً بيوتا قليلة مبنية من الحجر في بر سواكن الرئيس مشيدة على النمط السوداني وليس العربي، إذ كانت بها ساحات (حيشان)

ووصف سكان سواكن بأنهم «جنس هجين»، غالبهم من الحداربة، ومن قبائل البجا الأخرى. وبعضهم ينحدرون من أصلاب أفراد الحامية التركية الذين تصاهروا مع البجا، أو أتراك أتوا حديثا، أو من عرب الحجاز التجار. ولم يأت لسواكن واحد من هؤلاء لغير التجارة. وقدر بيركهاردت عددهم بنحو 8,000، يعيش 3,000 منهم في الجزيرة، والباقي في بر الشاطئ. وكانت اللهجة العربية التي يتحدث بها غالب الناس في سواكن هي لهجة أهل الحجاز[16].

وفي غضون سنوات بيركهاردت كان الكل على اعتقاد بأن في السودان عشرين مدينة كبيرة في السودان النيلي الشمالي، ويشمل ذلك مناطق كردفان ودارفور. وكانت تلك مناطق تجارة وإدارة، وتوجد بها محطات على الطرق المهمة، المحلية منها والعابرة للقارات. وكما سبق لنا القول، كان من الشائع في الدول السودانوية فصل المراكز السياسية من المراكز التجارية. لذا نجد في دولة الفونج سنار (مركزا سياسيا) وأربجي (مركزا تجاريا)، والفاشر وكوبي، والأبيض وبارا في كردفان عندما كانت تحت حاكم دارفوري. وأيضا تجد نمرو ووارا في دولة وداي إلى الغرب من دارفور. ونجد في بعض الحالات أن تلك المدن تعد مراكزا لمجتمعات دينية، أو أمكنة للتعليم، والوساطة والتحكيم (بين القبائل والجماعات المتحاربة)، مما جذب إليها الطلاب من كل الأماكن، قريبها وبعيدها. ولعل أساس بعض تلك المدن (مثل العيلفون وأبو عشر، وأبو حراز،

وود مدني على النيل الأزرق، أو الدامر على نهر النيل) هو خلاويها الصوفية. ونمت وتطورت فيها بعد تلك المراكز الدينية الصفوية لتغدو مراكزا للتسوق، ومواقعا للإنتاج. وقدمت تلك المدن في القرنيين الثامن عشر والتاسع عشر إشارات واضحة جدا على ظهور ما يسمى بـ «الوعي العربي – الإسلامي». وتزايد السكان في تلك المدن حتى غدا من غير الممكن تحديد أعدادهم بدقة كبيرة. فقد قدر عدد سكان سنار، أكبر مدينة في السودان، بـ 100,000 نسمة. غير أن هذا العدد قد يكون مبالغا فيه. فقد قدر أحد المؤرخين عددهم بها لا يزيد على 10,000 نسمة فحسب. وقدر عدد سكان سواكن بـ 8,000 وكوبي بـ 6,000 نسمة. وكل تلك أعداد يمكن القبول بها. وكان عدد سكان شندي يعد بالآلاف أيضا. أما المدن الأخرى الواقعة على النيل كالدبة وكورتي ودنقلا والخندق، فقد كان عدد سكانها بالتأكيد أقل من تلك المدن التي ذكرناها، وقد لا يتعدى عدد سكان أي واحدة منها المئات. وبحسب ما أورده الرحالة براون، كان عدد سكان أي قرية في دارفور يقدر بمائة أو أقل من الأفراد. وينطبق ذات الشيء على كل قرى السودان. وكان التنوع العرقي للسكان (أو على الأقل في أوساط الزوار من الغربيين والقادمين من أفريقيا السودانوية الوسطى والغربية) هو السمة البارزة في غالب مدن السودان الكبيرة. ففيها تجد الفور والسودانيين النيليين من أعالي النيل الأزرق وساحل البحر الأحمر، بالإضافة لعدد صغير من المصريين والإثيوبيين والهنود، والقادمين من شمال أفريقيا والشرق الأوسط وبلدان البحر الأبيض المتوسط. غير أن مثل ذلك التنوع السكاني لم يحدث في معمار المباني. وفيما عدا سواكن، كانت كل مباني كل مدن السودان متشابهة جدا. وربما كانت البيئة والأذواق والأولويات الثقافية هي ما حددت اختيارات السكان في تصميم بيوتهم وتقنية بنائها. وكانت الأبواب المزخرفة في سنار هي المثال الوحيد الدال على وجود زخرفة محلية. وبالإضافة لذلك، فقد كانت مدن السودان الكبرى منظمة بصورة تراتيبية واضحة، فالأحياء (أو القرى) بالمدن مقسمة على أساس عرقي، وهنالك دوما حي مميز (ملكي أو إداري) يحرسه عدد من الجنود المسترقين. وفي كثير من هذه المدن، خاصة تلك التي تقع عبر الطرق التجارية المهمة، سوق للمسترقين ينعقد يوميا أو مرتين في الأسبوع، يعرض فيه للبيع المسترقون الذين تم اصطيادهم، وكانوا غالبا من

غير المسلمين الذين يسكنون المناطق الطرفية للدول. وكما لاحظ أكثر الرحالة من الأوربيين الغربيين بأنه ليس في مدن السودان أي شبه لـ «النظام الأوربي» في تقسيم المدينة إلى مناطق، وشوارع منتظمة، ومنشآت عامة. غير أن كثير من هذه الأشياء تغير مع مقدم الأتراك – المصريين [17].

وبدأ الحكم التركي – المصري في السودان في عام 1822م عهد حكمه بتعيين مسؤول إداري (كاشف) وجنود، وأقام كذلك مركز قيادة للجيش في ود مدني. وعين عثمان بيه جركاس قائدا للجيش في عام 1824م. ولإدراك الحكام الجدد لموقع الخرطوم الاستراتيجي المهم، بنوا فيها قلعة بالطوب الطيني. وأجيزت الخرطوم لاحقاً في ذلك العام كمركز رئاسة رسمي لمديريات سنار وكردفان. وشرع خليفة عثمان جركاس، ماحي بيك الورفلي (1825 – 1826م) في إقامة مَبَانٍ للحكومة (شملت ما صار يعرف بالحكمدارية أو قصر الحاكم العام)، وسرعان ما بدأت القوافل في التوافد على تلك القرية النامية التي بنيت منازلها بالطين والقش. وحدثت أكبر التطورات بالخرطوم في عهد علي خورشيد، والذي تولى حكم البلاد لفترة طويلة استمرت من 1826 إلى 1838م، حيث بدأت المباني المشيدة بالطوب الأحمر في الظهور، وبني كذلك جامع كبير. وتم نقل الطوب لبناء تلك المباني من بقايا مدينة سوبا المهدمة. وأقيم كذلك ميناء نهري وورشة لإصلاح وترميم البواخر. وشجعت الحكومة الأهالي على بناء منازل أكثر استدامة، وشيدت كذلك للجيش ثكنات ومخازن.

وزار الخرطوم رجل بريطاني هو لورد بريدهو، وكتب عنها في عام 1829م بأن «سوقها يتكون من عشرين سقيفة، تباع فيها القهوة والقمح والسكر الأسود بأسعار مرتفعة. وتباع فيها كذلك قليل من النظارات وقلادات العنق والأساور – وهي كل ما تستخدمه النساء من زينة هنا. وكانت كل الكماليات تأتي من القاهرة، وأثناء رحلتها الطويلة إلى الخرطوم يرتفع سعرها مرتين أو ثلاث. وقد تجد بعض البضائع المستوردة من الهند مثل الزنجبيل المحفوظ والسُكّرُ نَبَات وغير ذلك. غير أن مثل تلك البضائع كانت قليلة الكمية ونادرة جدا في سوق الخرطوم». وفي تلك السنوات تطورت الإدارة في السودان، وتمت في عام 1836م ترقية علي خورشيد إلى رتبة «باشا»، وتسميته «حكمدرا» (أي حاكما عاما) على «إقليم السودان»، والذي يشمل مديريات سنار وبربر ودنقلا

وكردفان، وعاصمته الخرطوم.

وشجع الاستقرار السياسي في البلاد على التطور الاقتصادي، وشمل ذلك ظهور ونمو طبقة من تجار الخرطوم، وعملا بممارسة سابقة، قامت الحكومة بتعيين أحد هؤلاء التجار رئيسا على تلك الطبقة من العاملين بحرفة التجارة من الأتراك والمصريين والسودانيين، وسموه «سر التجار». وبدأ الحرفيون والمزارعون (المتخصصون) المصريون في القدوم إلى السودان، وأدخلوا صناعة ثياب (الزراق)، ومعها بضع صناعات صغيرة أخرى. وتوسعت بعض أنواع التجارة (ولكنها بقيت محتكرة للدولة، التي احتكرت أيضاً كل البضائع المصدرة من البلاد). ومع كل ذلك الازدهار الاقتصادي بدأت الخرطوم تأخذ مظهر عاصمة دولة.

وزار الخرطوم في عام 1837م رحالة بريطاني آخر اسمه أ. تي. هولرويد، وسجل في مذكراته أن الخرطوم «اكتسبنت بسرعة فائقة أهمية على حساب شندي وسنار، وهي الآن مكان تتم فيه الكثير من التبادلات التجارية، بحكم موقعها الملائم كملتقى للقوافل التي تحمل المسترقين المجلوبين من الحبشة وسنار وكردفان».

وفيما تلى من عقود، زار الخرطوم عدد كبير من الأوربيين وغيرهم - وشمل هؤلاء القساوسة والعلماء والمستكشفون والرحالة وعلماء الطبيعة والتجار، خاصة بعد فتح النيل الأبيض للملاحة بين عامي 1840 – 1842م، وإنهاء احتكار الحكومة لتجارة العاج. وغدت الخرطوم، بحسب وصف أحد الكتاب «مدينة حديثة تجثم على حافة عالم اكتشف حديثا»[18].

ويتضح من كثير مما نشر حول الخرطوم، أن المدينة ظلت تنمو وتتطور بصورة مضطردة، حجما وتعقيدا، حتى ظهر المهدي في عام 1881م، وما تبع ذلك من فوضى سياسية.

وقدم للسودان من إثيوبيا في عام 1842م القس الكاثوليكي لويجي مونتوري (وهو من طائفة تتبع للقديس فنيسن)، وأسس أول كنيسة ومدرسة كاثوليكية في الخرطوم. وسجل ذلك القس أن «عدد سكان الخرطوم يقدر بـ 13,000 نسمة. وباستثناء نحو 200 قبطي في المدينة، وقليل من الكاثوليك

والأتراك والجزائريين، فقد كان جل سكان المدينة من العرب القادمين من مختلف المديريات. وتمددت المدينة في كل الاتجاهات، وأقيمت فيها طرق داخلية متسعة ولكنها غير منتظمة، كما هي العادة عند المسلمين». وذكر القس أيضاً أن من بين المنشآت الخدمية في الخرطوم مستشفى عسكري ومطبعة حكومية ومخزن طبي للأدوية وغيرها.

وبعد عقد من الزمان (أي في 1852م) وصل إلى الخرطوم الرحالة والأديب والشاعر الأمريكي بيارد تايلور، وفوجئ عند وصوله للخرطوم بجلالة وفخامة وأناقة مظهرها. وكتب يصفها بالتالي:

«تمتد فيها مَبَانٍ على النهر لمسافة تفوق الميل. وفيها رأيت بيوتا جميلة تحيط بها حدائق من أشجار النخيل والسدر والبرتقال والتمر هندي. ولقصر الباشا (الحاكم العام) منظر وحضور يفيض بالمهابة والجلال رغم أن جدرانه لم تكن مشيدة سوى بالطوب غير المحروق. وللباشا جناح للحريم مكون من مبني ذي طابقين، مطلي باللون الأبيض، يبدو غاية في اللطف والروعة وهو بين أشجار النخيل التي تظلله.... كان بإمكاني أن أتأمل وأنا بالخرطوم في بَرّيّة من أشجار النخيل والبرتقال والرمان والتين ونباتات الزينة المزهرة كالدفلي (ورد الحمير) والكروم المتدلية. دلفنا إلى شارع مقبول نوعا ما، فوجدناه قد نظف نظافة جيدة، وعرجنا على مقهى .... كان موسم العنب قد انتهى للتو، رغم أني كنت قد تناولت قبضة من آخر انتاجه. وكان التين ينضج أكثر فأكثر مع مرور الأيام. وكانت الحمضيات مثل الليمون والبرتقال في موسم إثمارها. أما أشجار الزينة فقد كانت تلك الأيام هي أيام ازدهارها، وكان الموز يزهر استعدادا لمحصول جديد. وكانت أغضان أشجار الرمان والقَشْطَة مثقلة بما تحمله ...»

وأعجب بيارد تايلور بكثير ممن قابلهم من مختلف الجنسيات. فقد ذكر أنه قابل تجار من سوريا، وأطباء من مصر، و»أميرة إثيوبية«، وأوربيين من بلدان مختلفة، وقابل أيضاً سودانيين «من كل قبيلة تقطن بين دارفور والبحر الأحمر، وبين مصر وممالك الزنج في النيل الأبيض». ووصف الرجل الخرطوم بالقول بأنها «المدينة الأشد تميزا – وأكاد أقول إنها ربما كانت المثال الوحيد

للتقدم المادي في أفريقيا في هذا القرن. فهي لم تكن شيئا مذكورا قبل نحو ثلاثين عاما، ولم تكن فيها بيوتا سكنية، فيما عدا ربما بعض الأكواخ البائسة، أو قطاطي القش التي كان يقطنها بعض الفلاحين الإثيوبيين. أما الآن فهي مدينة يربو عدد سكانها على ثلاثين أو أربعين الفا، وتزداد المدينة يوما بعد يوم مساحة وأهمية، وغدت سوقا تجارية جاذبة لكثير من مناطق وسط أفريقيا الواسعة».

وبعد أن واصل بيارد تايلور في التعبير عن اعجابه الشديد بمباني المدينة ذات الطابقين المشيدة بالطوب، ونظافتها الشديدة، وجمالها المادي (مثلما ذكره عن حدائق الباشا والارسالية الكاثوليكية، التي تبث أريج أزهار البرتقال والسنط في كل أرجاء المدينة)، التفت إلى «منازل الأهالي»، التي وجدها بالغة القذارة بصورة تدعو للحيرة. أما منازل المسترقين في أطراف المدينة فقد وصفها بيارد تايلور بأنها بدأت تتزايد وتبدو مثل كثبان النمل. وسجل الرحالة الأمريكي في مذكراته اللافتة للنظر ما هو معتاد من أمثاله من الزوار الغربيين في تلك السنوات:

«ونصف سكان المدينة من المسترقين الذين جلبوا من الجبال فوق فازوغلي أو من أرض الدينكا على النيل الأبيض. غير أن اشمئزاز وتقزز المرء من منظر وعادات أفراد تلك الأعراق (المَرْذُولَة) المسترقة يكاد يفوق شفقته ورثائه عليهم. وقد وجدت أن السير في المفازات المؤدية لسنار أقل إيلاما للروح والجسد من شق الأزقة في أمكنة سكنهم القذرة. وعلى الرغم من طبيعة سكان الخرطوم، فالسلطات تحافظ على نظافة المدينة ومنظرها العام. سيكون يوما سعيدا لروما وفلورنسا عندما تغدو طرقاتها خالية من الأوساخ بأكثر مما هو حادث في هذه المدينة الأفريقية».

وبعد ذلك لم يغير تايلور كثيراً من آرائه حول المدينة، فكتب بإعجاب عن اليخت البخاري الخاص بالحاكم العام، وعن السَدّ الحجري الذي أقيم على جانِبَيْ النَهْر، وعن الصرف الصحي الذي تحسن الخ. ولأن الخرطوم كانت مركزا تجاريًا وإداريا في ذات الوقت، فقد كان من اللازم الاعتماد على عدد كبير ومتنوع من الموظفين والمهنيين المصريين والأتراك (مع أعداد متزايدة من الأوربيين) لإدارة هذه الدولة المترامية الأطراف، التي شملت في عام 1874م دارفور. وربما بلغ عدد سكان الخرطوم 50,000 نسمة. غير أن البعض يؤكد

أن نصف هؤلاء السكان على الأقل (إن لم يكن الثلثين) كان من المسترقين. وكانت الأحياء التي يقطنها «الأهالي» مقسمة بحسب أعراقهم أو قبائلهم. وحرصت السلطات على إبعادهم عن منطقة الخرطوم الإدارية (المديرية)، والإرسالية الكاثوليكية، والقنصليات الأوروبية، والحي القبطي، والثكنات العسكرية، وشاطئ النهر. وكان غالب سكان الخرطوم من غير المسترقين هم من أفراد القبائل النيلية، خاصة الدناقلة والمحس والجعليين، مع مجموعة صغيرة من التجار من دارفور والنيل الأزرق ومنطقة البحر الأحمر. وبالإضافة لهؤلاء فقد كان هنالك عدد من التجار الأجانب من المصريين والسوريين والأرمن والأغاريق واليهود وجنسيات أخرى من أوروبا وغيرها. وكان المسترقون بالمدينة أيضاً من أصول مختلفة من وسط وأطراف السودان.

وكان التقدم يعني للزوار الأجانب الذين مروا على الخرطوم هو قيام المنشآت والمرافق الخدمية ووسائل الراحة، والأسواق المزدهرة. وشبه القسيس الماروني يوسف خوري سوق الخرطوم بسوق القاهرة، بينما كتب القسيس الإيطالي جونفاني بيلترامي في عام 1853م أنه «يمكن للمرء أن يحصل في الخرطوم على كل شيء يرغب فيه». ودهش الرحالة البريطاني جيمس قرانت في زيارته للخرطوم عام 1863م من وفرة البضائع وتنوعها في سوق الخرطوم، والتي شملت السيجار الفاخر والنبيذ الجيد و«الجعة ذات الرَغْوَة» من نوع (باس Bass). وبحسب ما ذكره قرانت، يمكن حتى لـ «قسيس مزيف» أن يكسب عيشه في الخرطوم من قيامه بعقد مراسم الزواج مقابل دولار واحد. أما في خارج دائرة الجو الكوزموبوليتاني (العالمي) الذي عايشه قرانت، فقد كان هنالك مد وطنيا عارما في أوساط مجتمع السودانيين الشماليين يعارض سياسات الحكم التركي – المصري، إضافة لبداية نزعة دينية ألفية -millen nialism (مهدوية) ستقوم في سنوت قليلة قادمة بتفكيك الخرطوم حرفيا، طوبة طوبة.

الفصل الثاني

إنشاء مدينة

«... فلما رجعنا لرفاعة طُلب والدي لحصار الخرطوم مع من طُلبوا. وكانت مزارعنا ماثلة للحصاد، ولوالدي سمسم كثير جلبه من كركوج. فما كان مني إلا أن تحكّم في عقلي الشوق للجهاد، فأخذتُ والدتي وزوجتي وزوجة والدي وكل السمسم في مركب استأجرتها وتركت المزارع لأخي موسى بدري ومن معه من الرقيق وسافرت حتى وصلت الجريف. فلما رآني والدي اندهش وقال: «كيف جئت؟ ولمن تركت الزرع؟» قلت: «تركته لله، والجهاد أفضل منه»».

بابكر بدري (حياتي – الجزء الأول).

قيام مدينة أم درمان

لا يُعرف إلا القليل عن المكان الذي يُسمى الآن «أم درمان» قبل القرن التاسع عشر. غير أنه توجد بعض الدلائل الآثارية على وجود بشر في المنطقة عند ملتقى النيلين في العصر الحجري الحديث. بينما تزعم بعض المأثورات الروايات السودانية أن «العنج» هم أول من قطنوا ضفة النيل الغربية. ويزعم الدينكا في جنوب السودان أن أسلافهم كانوا قد سكنوا في تلك المنطقة في أزمنة غابرة. وفي الحقيقة لا نعلم الآن شيئا على وجه اليقين على أصل ذلك الموقع. وحتى اسم «أم درمان» يثير بعض الاستفهامات. فالبعض يزعم أن للاسم

علاقة بنهرين صغيرين (درمان)، أو أنها تشير لملكة قديمة (أم درمان). وليس لمن يقول بهذا التفسير أي دليل. وهنالك اسم آخر لا يقل غموضا للمدينة وهو «وشل»، ويقصد به المكان الكثير الماء. وظل هذا الاسم يستخدم حتى بداية عهد المهدية[1].

أما أول مستوطنة في أم درمان مؤكدة بالدليل المباشر فهي للشيخ (الفكي) المحسي حمد ود أم مريوم، والذي عاش بين عامي 1646م (تقريبا) وعام 1730م، وانتقل مع مريديه من جزيرة توتي القريبة وبنى فيها خلوة. وأشار كتاب الطبقات لود ضيف الله (والذي جُمع بين عامي 1753 و1805م) لأم درمان على إنها «قريته». غير أن إقامته في أم درمان لم تطل، إذ قيل إن شيخا منافسا قام بإحراق بيته وخلوته. وكانت مستوطنته في تلك البقعة قد اتبعت نمطا معهودا في نمو المدن بالسودان يعتمد على الخلاوي، ومن بعدها المجتمعات التي تقوم حول شيوخ المحس على طول النيلين الأبيض والأزرق[2].

وظهرت أم درمان في خريطة لأول مرة في كتاب مذكرات الرحالة البريطاني وليام براون، الذي زار دارفور في تسعينيات القرن الثامن عشر. ثم ظهرت مرة أخرى في خريطة رسمها ويليامسون لأفريقيا في عام 1800م، وفي خريطة لجون بنكرتون لأرض الحبشة والنوبة صدرت عام 1814م. وأتت مخطوطة «كاتب الشونة في تاريخ السلطنة السنارية» بين عامي 1504 – 1871م على ذكر أم درمان عديد المرات. ومن تلك المصادر، ومما سجله الرحالة الغربيين في مذكراتهم في القرن التاسع عشر يمكننا أن نستخلص بعض الحقائق عن ذلك الموقع. ويبدو أن عدد السكان بأم درمان كان قليلا جدا في عام الغزو التركي – المصري عام 1820م. وربما كانت مكانا «مؤقتا» للسكن، بين كل فترة وأخرى، بين الأعوام الباكرة للقرن التاسع عشر. وربما كانت مَنْهَلا تجد فيه بهائم الرعاة ماءً للشُرب. ثم بدأ البعض في زراعة مساحات محدودة على شاطئ النيل. ثم أقيم فيها سوق صغير، وجيّارة لصنع الطوب. وأهم من كل هذا، فأم درمان كانت ملتقى طرق تجارية عديدة تربط ملتقى النيلين بالأبيض ودارفور في الغرب، وسنار في الشرق، ودنقلا في الشمال. وذكر بعض المراقبين أن بعض تجار الأبيض وأفراد مستوطنة للجعليين في الأبيض (وربما يكونوا هم ذات الأشخاص) ورحالة سوري وصفوا أم بأم درمان بأنها: «خلافا لمدينة

الخرطوم، فهي محطة للعرب». وكان مسؤولو الحكم التركي – المصري في سنواته الباكرة وهم في رحلاتهم جنوبا قادمين من مصر يعبرون النهر من أم درمان للخرطوم، ولكن ليس قبل أن يقضوا في أم درمان أياما عديدة، يستقبلون فيها الوفود والأعيان، ويأمروا بإطلاق سراح بعض السجناء، ويبعثوا برسائل للعفو وغير ذلك. وكانوا يأتون لأم درمان في معية حاشية كبيرة من الجنود والمرافقين والخدم. وكل ذلك يدل على أن أم درمان، رغم كونها لم تتطور لتغدو «مدينة» بعد، إلا أنها كانت، على الأقل، مستوطنة مناسبة لمعسكر كبير يقع في مكان استراتيجي مهم[3].

وبينما كانت حركة المهدية في أوج صراعها ضد الحكومة في عام 1883م، أرسل الجنرال وليام هكس باشا على رأس جيش مصري كبير لإخماد ذلك التهديد لسلطة الحكم التركي – المصري. وكانت أم درمان هي نقطة انطلاق تلك الحملة غير الحكيمة نحو كردفان في سبتمبر. لقد كانت حملة سيئة القيادة، وتفتقر للتنظيم والانضباط. فلا عجب أن قُضي عليها تماما في شيكان، بالقرب من الأبيض، في الخامس من نوفمبر عام 1883م. وعقب المجزرة التي تعرض لها جيش هيكس (الذي كان يضم أيضاً عددا قليلا من الضباط الأوربيين) قدم الجنرال شارلس غردون للسودان في 1884م، وأمر بأن تكون أم درمان موقعا لحصن مهم يحرس الخرطوم من الناحية الغربية. وذكر غردون في ما سطره في مدونته أنه وضع 240 جنديا في أم درمان، وربط أم درمان والخرطوم بالتلغراف. ورغم شح المعلومات عن أم درمان في تلك الفترة، إلا أنه يبدو ممكنا أن يكون عدد السكان في أم درمان قد تزايد تدريجيا لتقديم الخدمات (بمختلف أنواعها) لتلك الحامية. ووصل المهدي لديم أبي سعد في جنوب أم درمان يوم 23 أكتوبر 1884م، لدعم جنوده المحاصرين للخرطوم. وأصدر من هنالك دعوة لقائد الحامية الحكومية بأم درمان فرج الله راغب باشا للاستسلام. وأدرك فرج الله أنه أمام قوة تفوق قوته بما لا يقاس فأعلن الاستسلام في الخامس من يناير 1885م. وكتب المؤرخ البريطاني المؤرخ البريطاني هولت أن ذلك الاستسلام قد أفضى «لهبوط حاد في معنويات سكان الخرطوم، وزيادة في معدل الفارين من المدينة للانضمام لقوات المهدي». وبعد مرور ثلاثة أسابيع (تحديدا في 26 يناير) سقطت مدينة الخرطوم نفسها، وبسقوطها أرتفع شأن أم درمان[4].

وكان واضحا من منشورات المهدي العديدة أنه لم يكن راغبا في إنشاء مدينة جديدة أو عاصمة. فقد كان هدفه ورسالته المعلنة هي القيام بإصلاح إسلامي يشمل كافة أرجاء الأرض، وكان كل ما يرغب فيه في ذلك الوقت هو الحصول على ساحة كبيرة تكفي لتجميع أنصاره المقاتلين للجهاد. وفي الشهور التي تلت سقوط الخرطوم بقي المهدي في البداية في ديم أبي سعد، بينما سكن أقرباؤه وأنصاره في بيوت العاصمة السابقة. ولحق المهدي لاحقاً بجنوده في المعسكر النامي المزدهر (الذي هو أم درمان)، وبقي هنالك حتى وافته المنية فجأة، ودفن فيها يوم 22 يونيو من عام 1885م. وبوفاة مؤسسها، تغيرت الحركة المهدية كثيراً جدا، نتيجة للأحداث التي وقعت بعد ذلك، وأيضا بسبب شخصية الرجل الذي خلفه في القيادة. ويكفي أن نقول إن الثورة قد أفلحت في تحقيق هدفها الأول بتخليص السودان من السيطرة التركية – المصرية، ثم قنعت بعد ذلك بالقيام بالواجب عسير التنفيذ التي وجدته أمامها، ألا وهو إقامة دولة إقليمية. وأختار زعيم تلك الدِولة (عبد الله التعايشي) المعروف على نطاق واسع بـ «الخليفة» أم درمان كعاصمة لها. وعرفت العاصمة بعد ذلك شعبيا بـ «بقعة المهدي».

وذكر المؤرخ البريطاني هولت أن مبعث قرار الخليفة لتحويل العاصمة عبر النهر لأم درمان هو عدم ثقته في أقرباء المهدي، الذين آثروا الاحتجاب في الخرطوم وعدم الانتقال لأم درمان. وبلا ريب كان ذلك عاملا مهما له آثاره السياسية الخطيرة، وذلك لأن أقرباء المهدي (المعروفين باسم الأشراف) كانوا، منذ البداية، يعترضون علانية على تولي الخليفة لزمام الدولة المهدية[5]. وكان المهدي قد وبخ شخصيا كثيراً من أقرباءه لافتراضهم أن لهم امتيازا معين لا يناله الآخرون، ورفض أن يستقر في «مدينة الترك»، تماما مثلما رفض في السابق أن يستقر في الأبيض بعد أن سقطت في يده. وقيل إن المهدي استشهد في خطبته الأخيرة بآخر يوم له في الخرطوم بآيتين من سورة إبراهيم جاء فيها «وسكنتم في مساكن الذين ظلموا أنفسهم وتبين لكم كيف فعلنا بهم وضربنا لكم الأمثال. وقد مكروا مكرهم وعند الله مكرهم وإن كان مكرهم لتزول منه الجبال». ولا ريب أن المهدي كان مصرا، وبلا مساومة، على رفض غير المسلمين وكل ما يتعلق بهم، فهم يعدهم نجس من الناحية الروحية والعقدية.

واتبع الخليفة عبد الله من بعده ذات الموقف الأيديولوجي المتشدد[6].

وربما يكون هنالك اعتبار آخر في عملية تغيير العاصمة من الخرطوم لأم درمان، وهو قرب أم درمان من كرري، التي كانت تُعتبر منذ زمن طويل هي موقع المفاصلة النهائية والحاسمة بين المؤمنين والكفار. وهنالك دليل يثبت أن السودانيين كانوا، قبل ظهور المهدية، وفي غضون سنواتها أيضا، يتوقعون قيام معركة نهائية ضد البريطانيين في ذلك الموقع، تماما كما حدث تماما في 1898م. وبدا غردون وكأنه يشير إلى ذلك في مدونته المؤرخة في 10/10/ 1884م حين كتب: «من عجائب الصدف أن يتحرك المهدي (من جهة) والقوة الاستطلاعية البريطانية (من جهة أخرى) في ذات الوقت، ولذات المكان (الكارثة)». ولا يجب أن تكون كرري هي مكان المعركة الفاصلة سببا للتعجب، ففيها سهل متسع شمال أهم نقاط عبور النيل. وعلى أقل تقدير ينبغي ألا نهمل الجانب الإيماني الذي أثر على الخليفة في قراره بهجر السكن في الخرطوم[7].

وكانت هنالك بالطبع اعتبارات عملية أكثر أهمية في قرار نقل العاصمة إلى أم درمان. فقد كانت الخرطوم تضم العاملين السابقين في خدمة الحكومة التركية – المصرية. وكان حكم الدولة الجديدة يحتاج لخدمات ومهارات هؤلاء. ورأى الخليفة أن بمقدوره مراقبة هؤلاء الخبراء والسيطرة عليهم في مكان آمن خارج العاصمة القديمة. وبالإضافة لذلك كان الخليفة يعد أم درمان، بتربتها الرملية المنحدرة، مكانا أكثر صحية من الخرطوم، التي كانت تقاوم تربتها (الطينية) تصريف المياه، مما يجعلها حاضنة مناسبة لكثير من الأمراض. وكانت تلك الخاصية الطبيعية هي ذات ما دعا حاكمين من حكام العهد التركي – المصري للتفكير في نقل العاصمة لمكان آخر[8].

وكما ذكرنا سلفا، فأم درمان تقع على جانبي طرق تجارية مهمة، وفيها ميناء (مرسى) طبيعي في «الموردة»، مما يسهل الوصول إليها من كل المناطق في شمال وجنوب النيل. وجعلت كل تلك المزايا من أم درمان مركزا تجاريا مهما. وأخيرا، ربما كان أهم سبب لنقل العاصمة لأم درمان هو أن الخليفة كان يرى فيها بعدا استراتيجيا لمناطق غرب السودان النائية، والتي كان يسكنها أفراد قبيلته (التعايشة)، والتي قدر أنه يمكن أن يلجأ إليها إذا قدمت نحوه

قوات الأعداء عبر النهر. وبدا ذلك الاعتبار لموقع أم درمان الاستراتيجي بالغ الأهمية، على الأقل عند نهايات سنوات المهدية.

وفي يوم 27 يوليو من عام 1885م، أي بعد شهر واحد من وفاة المهدي، أمر الخليفة في منشور صدر عنه كل سكان الخرطوم بإخلائها، والانتقال لأم درمان للسكن بها. جاء في ذلك المنشور ما نصه:

«بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله الوالي الكريم والصلاة على سيدنا محمد وآله مع التسليم. فمن عبد ربه خليفة المهدي عليه السلام الخليفة عبد الله بن محمد خليفة الصديق إلى أحبابه في الله كافة أهل الخرطوم المقيمين به الان أولاد بلد وايضا مستخدمين وغيرهم هدهم الله الى الصواب، آمين.

أحبابي. إن القيام بأمر الدين والاهتمام فيما يصلحه مطلوب من كل مسلم، والتاهب للآخرة متعين على كل واحد. ومن فضل الله وعنايته بكم حضوركم لهذا الزمن المبارك السعيد واندراجكم في أهله فأحمدوا الله واشكروه على ذلك، وحيث كان كذلك، فينبغي ان تكونوا في غاية الاستعداد لما تومروا به من أمور الدين، فاذا فهمتم ما ذكر فاعلموا أيها الأحباب بحسب مصلحة الدين وإرادة الارشاد لكم والخير في دينكم قد راينا ان تنتقلوا من الخرطوم وتتوجهوا لمدينة المهدي عليه السلام وتقيموا معنا هناك باولادكم وكافة تعلقاتكم. فيلزم من يوم تاريخه تشرعوا في التوجه باكملكم ولا يتاخر منكم احد ولو يكن من المستخدمين بالجبخانة أو الترسانة او بيت المال واي محل كان. ومن باب الرفق بكم جعلنا معاد تكاملكم بالمدينة يوم الجمعة القابلة هذه. فمن بعد الجمعة يجري الاستكشاف عليكم ببطن الخرطوم فمن يوجد متاخر فحتما مجازاته بالوجه الرادع حيث انه توقف عن امتثال الامر. وها هو تنبيهنا لكافة الأنصار الذين بالخرطوم ان من يكون مقيم معه احد من أهالي الخرطوم الذين كانوا به سوا كان من أولاد البلد او أولاد الريف ولو يكون قريبه عليه

القيام والتوجه للمدينة ولا يترجى في هذا الخصوص لا نقبل منه قبول بل نرتب عليه الجزاء ان شاء الله فليكن معلومكم ذلك. وقد امرنا إبراهيم البردين ان يكون مستكشفا على من يكون بالخرطوم فمن يجده متأخر بعد مضى يوم الجمعة يرفع امره الى عبد الحميد مساعد وبمعرفة المذكور يجرى قيامه جبرا، واذا في معترض يرفع امره الينا لنجازي كل من المتاخر والمتعرض، والسلام.»

ويلاحظ في هذا المنشور أن الخليفة عبد الله قد أطلق على نفسه لقب (خليفة الصديق)، مستدعيا تاريخ الخليفة الأول للرسول محمد (أبو بكر الصديق)، ومشيرا في الوقت ذاته إلى الانتقال إلى أم درمان ليس فقط مسألة سياسة، أو تفضيل (بشري) لمدينة على أخرى، بل أمر إيمان عقدي: وأمر ملزم يتوجب على كل المؤمنين تنفيذه، وبأعجل ما تيسر. ويجب أيضاً ملاحظة تركيز الخليفة في منشوره على الموارد والموظفين، مؤكدا على أن الأمر يشمل كل سكان المدينة من السودانيين الأصليين (أولاد البلد)، وكذلك المصريين المقيمين (أولاد الريف) – خاصة من كانوا موظفين في الحكومة التركية – المصرية السابقة. واعتمد في التنفيذ العملي لتلك الأوامر على أنصار المهدي القدامى، وكذلك على من دخل في المهدية حديثا، فعين إبراهيم البردين (أحد أكبر تجار الخرطوم) وعبد الحليم مساعد (أحد الأمراء المخضرمين) للقيام بمهمة تنفيذ الأمر. غير أن الخليفة أضطر فيما بعد لتليين موقفه بعد أن غلبت الأمور العملية على غيرها، فقد كان هنالك الكثير من الأنصار قد تصاهروا مع سكان الخرطوم، أو كانوا يمتون لهم بصلة القرابة، وكانت هنالك عائلة المهدي نفسه.

وظلت أطياف مختلفة من السودانيين وغيرهم يقيمون بالعاصمة السابقة لعام كامل بعد سقوطها على أيدي أنصار المهدي. وشمل هؤلاء أحمد شرفي، حَمْوُ المهدي وعميد عائلته. وكان يعرف أيضاً بـ«كبير/ جد الأشراف». وكلفه الخليفة بالبقاء في الخرطوم والاشراف على حراستها، ومنع سرقة واتلاف كل ما له قيمة فيها. وكان نفوذ الأشراف في الشهور التي أعقبت وفاة المهدي بالطبع كبيرا، وكان الخليفة حريصا كل الحرص على إظهار الاحترام والاعتبار اللائق

لهم. وتلقى أحمد شرفي العديد من الرسائل تخبره بأسماء الأفراد الذين انتقلوا إلى أم درمان حاملين معهم أخشاب بيوتهم وأغراضهم الأخرى [10].

وبعد أن أفلح الخليفة في كبح نفوذ الأشراف في عام 1886م، وجد نفسه في موقف أفضل يسمح له بفرض إرادته على سكان الخرطوم. ولذا قام في سبتمبر من عام 1886م بإصدار أمر صارم يقضي بإخلاء كل فرد في الخرطوم، وقيل إنه حدد لذلك عشرة أيام لا تزيد. وبالفعل كان له ما أراد[11]. ومنذ ذلك التاريخ غدت أم درمان هي عاصمة الدولة المهدية دون منازع، وأصبحت الخرطوم مكانا تؤخذ منه بقايا الأخشاب والطوب ومواد البناء الأخرى، ومع مرور الأيام غدت مدينة شبه محطمة.

وفي ذلك الأثناء كان الخليفة قد شرع في دعوة السودانيين للقدوم لأم درمان لتقديم البيعة له بحسبانه حاكما للبلاد. وتم توزيع العديد من الدعوات الشفهية، والمكتوبة كذلك، للزعماء وكل أفراد القبائل في المناطق الواقعة تحت سيطرة الدولة المهدية للحضور لـ «مدينة المهدي» من أجل حضور الاحتفال بعيد الأضحى (الذي صادف في ذلك العام يوم 20/9/1885م). وتوافد الآلاف من السودانيين على أم درمان قبيل ذلك التاريخ، وما تلاه من شهور. وما أن حل منتصف عام 1886م حتى كانت المدينة قد امتدت لمسافة تفوق أكثر من ستة كيلومترات على ضفاف النيل[12].

ونحتاج هنا لذكر شيء عن منظر أم درمان في تلك المرحلة الباكرة. لقد كانت أم درمان قديما منطقة كثيفة الأشجار، عدا شريط ضيق على شاطئ النيل، كان أفراد من عرب الجموعية (الذين يقطنون قرية الفتيحاب جنوب المدينة) يقومون بزراعته. وإلى الغرب لمسافة ميل كانت أم درمان أرضا صحراوية تماما. ومع بدء السودانيين للاستقرار بأم درمان في 1885م وما بعدها، شرعوا في إزالة الأشجار والأعشاب البرية من أجل تشييد منازلهم. وكانت تلك المساكن في بداية الأمر عبارة عن أكواخ أو أَعْشَاش متواضعة مبنية من الخشب وسيقان نبات الذرة (تسمى العُشّة الواحدة منها باللغة الدارجة «تكل»)، إلى أن أقيمت بعد مرور بعض السنوات في المدينة الكثير من المساكن المستدامة المقامة بالطوب الطيني. ومع مرور السنوات غدا الخشب غالي الثمن، إلا أن

المواد الأساسية المستخدمة في البناء ظلت متوفرة بكثرة، ولم تكن مختلفة عن بعضها في المساحة وتصميم معمار البناء. وأشار الأسير الإيطالي روسيقونيلي في مذكراته عن أيامه في أم درمان بأن «بيوت الأغنياء كانت مسورة بحيطان، أما بيوت غيرهم فقد كانت محاطة بزرائب من الأغصان الشوكية». وكان بوسع أغنياء أم درمان استخدام الطوب الطيني في تشييد منازلهم. ورغم ذلك فلم يكن التنويع في المساكن وتشييدها متاحا ماديا، ولا قيمة له في المجتمع المهدوي. وأجمعت كل الكتابات عن المدينة بعد «استعادة» السودان في 1898م – رغم محدوديتها – على تأكيد صورة أم درمان على أنها «أميال من الأعْشَاش المشيدة بالطين والقش[13]».

وفي البدء كان الاستيطان بأم درمان على شاطئ النيل، لأن السكان كانوا يفضلون القرب من مصدر للماء. ومع نمو السكان تمددت المدينة إلى الدواخل، لمسافة لم تزد (في عهد المهدية) إلا لنحو ثلاثة أميال.

وكان يميز شاطئ النيل ميناءان طبيعيان، واحد في نهاية المدينة من الناحية الشمالية (سمي لاحقاً حي أب روف»، وآخر في جنوب المدينة (الموردة). وكانت الموردة في زعم بعضهم مكانا لجمع الضرائب عند حكام العبدلاب في غضون سنوات سلطنة الفونج، ثم صارت موردا لسقاية قطعان قبيلة الجموعية. واستخدمت مرسي الموردة في عهد المهدية باعتباره الميناء الرئيس لأم درمان. وكانت طبيعة المدينة ومظهرها العام في بداية عهد المهدية عسكريا بالطبع – مكانا لتجميع أعداد كبيرة من وحدات الأنصار المقاتلين. ولا عجب إن علمنا أن الاعتبارات العسكرية كانت هي ما تقرر حدود المدينة من ناحيتي الجنوب والشمال. وعلى يعد سبعة أميال من مركز المدينة شمالا كانت هنالك أكبر ساحة (في منطقة تسمى «الهجرة») يتجمع فيها الجنود للسير في حملاتهم الجهادية المتجهة شمالا. وهنالك معسكر في جنوب المدينة يعرف بـ «هجرة القصير» تتحرك منها الحملات جنوبا وغربا[14]. وبالإضافة إلى ذلك كان توسع المدينة جنوبا محدودا بمنطقة (عازلة) تركت خالية بأوامر من الخليفة شخصيا، يقيم فيها جنوده المهنيون «الجهادية» معزولين عن بقية سكان المدينة. وكانت قلعة غردون القديمة (المعروفة باسم الكارا) هي حامية هؤلاء الجهادية.

وكما ينبغي لها، كانت توجد بوسط المدينة معظم رموز مجتمع المهدية، مثل قبر المهدي وجامعه، الذي كان واجبا على جميع الرجال شهود صلاة الجمعة فيه. وكانت منازل عائلات المهدي والخليفة عبد الله وشقيق الخليفة (الأمير يعقوب) والأمراء علي ود حلو ومحمد شريف، مع عدد من الأمراء والقضاة والكتبة، تقع كلها بالقرب من ذلك المسجد. وفي أيام المهدي كان جامعه عبارة عن ساحة واسعة خالية من أي مبنى. إلا أن الخليفة قام عند نهاية عام 1885 أو بداية 1886م ببناء سور طيني حول تلك الساحة. وقد يكون الخليفة قد فعل ذلك من باب التعظيم للجامع، أو ربما كان (لسبب أمني) يقصد منه تحديد المكان الذي يجتمع فيها عدد كبير من الناس في وسط المدينة. وزعم الإيطالي الأسير روسيقونيلي أن نحو 70000 من المصلين كانوا يقيمون الصلاة في ذلك الجامع. وكان الجامع هو أهم مؤسسة في المدينة في عهد المهدية، إذ أنه كان مقرا للمحكمة الشرعية، إضافة إلى مبانٍ قريبة أخرى مثل بيت المال. وعلى بعيد يسير من وسط المدينة كان هنالك بالقرب من النهر مبنى السجن، الذي شيد في عام 1885م، وسمي على اسم من بناه وهو الساير[16]. وكانت أسماء الشوارع القليلة بالمدينة تفصح عن طبيعتها العسكرية. فالطريق الممتد شمالا من المسجد إلى شمال حي الهجرة سمي «درب الشهداء»، وجنوبه شارع آخر يمتد لجنوب حي الهجرة. وإلى جهة الغرب طريق آخر أطلق عليه «درب العرضة» يؤدي لساحة يستعرض فيها الخليفة طوابير جنوده.

ويقع سوق أم درمان إلى جهة الشمال الغربي من الجامع. وكان ذلك السوق في عهد المهدية أهم سوق بالسودان. وكان موقعه في ذلك الموضع بحكم ما كان متاحا من مساحة خالية، إذ أن استيطان أعداد كبيرة من السكان لم يترك حيزا كبيرا للسوق ليتوسع بالقرب من النهر. غير أن موقعه في طرف المدينة كان مناسبا، لقربه من الصحراء الواقعة خلفه، التي كانت مركزا لاقتصاد الثروة الحيوانية (من جمال وأبقار) التي كانت مزدهرة يومها.

ولاحظ المتابعون لما يجري في المدينة أن الخليفة قد أحكم قبضته على مفاصل السلطة بقوة في الفترة بين أبريل ومايو 1886م. فقد أثبت تفوقه العسكري والإداري على معارضيه، إذ أفلح في تجريد صغار الخلفاء والأمراء من أسلحتهم وسحب منهم جنود الجهادية، وسجن قادتهم، واستبدل أمين «بيت

المال» الذي لم يعد يثق في ولائه. وقام أمين «بيت المال» الجديد إبراهيم محمد عدلان، بإعادة تنظيم شاملة له، بدأها بنقل مقره من وسط المدينة المزدحم على موقع آخر بالقرب من النهر شمال السجن، ليسهل تفتيشه واستقباله للبضائع الواردة له. وشمل «بيت المال»، على الأقل في عام 1890م، مصنعا للصابون، وصيدلية، ومصنع للكبسولات العسكرية، ومصنعا للذخيرة، ومصنع لسك العملة، ومطبعة حجرية، إضافة إلى عدد من المخازن وسوق للرقيق[17]. وشملت عمليات إعادة التنظيم كذلك الهيئة القضائية، التي تم توسيعها. وبحلول عام 1886م أقيمت كذلك هيئة خاصة للأشراف على «محكمة السوق» و»محكمة بيت المال»، وكانتا تعملان بالتنسيق مع المحكمة الرئيسة التي كان يطلق عليها «محكمة الإسلام» ومقرها المسجد الجامع. وأقيمت بعد فترة من ذلك محاكم أخرى خاصة بالجنود الجهادية (محكمة الكارا)، ومحكمة خاصة بالمرسى (محكمة الموردة).

وكما يليق بحاكم دولة، بدأ الخليفة في تشييد داره في تلك الفترة – وكان المبنى الوحيد بالمدينة المكون من طابقين، والمشيد بالطوب وتجهيزات خشبية أخذت من مباني الخرطوم. وقد تم تشييد الدار تحت إشراف مهندس إيطالي أسير[18].

وشهدت أعوام 1888 – 1890م (1306 – 1307هـ) إكمال عمليات الهجرة الكبرى لأم درمان، التي أفضت لتغييرات كبيرة في مظهر ومنظر المدينة. غير أن سنة 1306هـ في أم درمان، بل في السودان كله، (التي عرفت شعبيا بـ «سنة ستة») – كانت لها أهمية مشؤومة أخرى، فقد حدثت فيها مجاعة كبيرة قضت على عدد كبير من السكان.

وكانت لتلك المجاعة أسبابا طبيعية وأخرى من صنع البشر. فقد شحت السماء بالقطر في العام الذي سبق المجاعة. ولذلك السبب انخفض فيضان النيل في عام 1306هـ (أواخر عام 1888م) وحصاده. وفي ذات الوقت كانت هنالك ثلاثة جيوش تعسكر في شمال دنقلا، وفي الشرق بالقلابات، وفي الغرب بدارفور. وكانت تلك الجيوش تستهلك كل مخزونات الدولة من الحبوب. لذا بدأ التعايشة وأفراد القبائل الرعوية الأخرى في غرب السودان (يسمون

«البقارة») هجرتهم المؤجلة لأم درمان. وقام مسؤولو الدولة المهدية بلقاء هؤلاء المهاجرين في «شبشة» على النيل الأبيض، ونقلوهم بالبواخر إلى أم درمان، حيث تم اسكانهم في منقطة خالية في جنوب المدينة[19]. وتعهد الخليفة بأن يقوم «بيت المال» بإعاشة هؤلاء المهاجرين من غرب السودان إلى أن تكتمل عمليات استقرارهم. ولم يكن له من محيص غير التعهد بذلك. إلا أن تلك الأفواج من المهاجرين أتت بسرعة على مخازن الحبوب بالمدينة (والتي قيل إنها بلغت نصف مليون من أرادب الذرة). وتناقص سريعا ما كان يأتي من منطقة الجزيرة من محاصيل زراعية، وارتفعت الأسعار، وبدأ التجار في البحث، دون جدوى، عن مصادر للحبوب.

ولما كان الخليفة ملزما بكفالة عيش جنوده في أم درمان، وفي ذات الوقت لم يكن مستعدا أو راغبا في إفلاس دولته، فقد أمر لاحقاً ببيع الحبوب للجنود بأسعار مخفضة [20]. وأجبر أخيرا في العام التالي (1307 هـ 1889 – 1889م) على ترحيل 8000 من التعايشة مع عائلاتهم إلى فاشودة في أعالي النيل الأبيض، حيث كانت هنالك كميات وفيرة من الذرة، ولتخفيف الضغط الاقتصادي على ميزانية دولته في أم درمان. وكان سعر أردب الدخن قد أرتفع يومها من ستة ريالات إلى أربعين ريالا، بل بلغ في نواحي كسلا إلى مئة ريال كاملة.

وتحفل المذكرات التي كُتبت في أيام تلك المجاعة بكثير من قصص تأثيرها المروع على مواطني أم درمان. فقد عض الجوع بنابه بعضهم للدرجة التي أجبرت قلة منهم – في حالات نادرة – على أكل لحوم البشر لإنقاذ أرواحهم. وتوافد على أم درمان الكثيرون من مناطق مختلفة كالقلابات وكركوج وكسلا وبربر. وفي ذلك كتب الأسير الإيطالي روسيقونيلي ما نصه: «لقد قدموا لأم درمان على أمل أن يجدوا فيها طعاما يفطرون به بعد صيام طويل، غير أنهم ما دروا أنهم إنما سيضاعفون أعداد الجثث الملقاة على الطرقات». واستقرت أعداد كبيرة من الوافدين في أماكن متفرقة من أم درمان، رغم مقاومة سكانها المقيمين، وهم يأملون في أن يجدوا نصيبا مما يرد على العاصمة من حبوب. وذكر روسيقونيلي مثلا جرى على الألسنة يومها يقول بأن «من لم يمت في مجاعة سنة ستة، فلن يموت أبدا»[21].

وحولت المجاعة واستيطان أفراد قبائل الغرب بأم درمان الميزان السياسي والاجتماعي لصالح الخليفة. فقد غدا الجزء الجنوبي من العاصمة هو مخزونه الاستراتيجي: لقد أسكن فيه قبائل البقارة (مثل أفراد قبيلته التعايشة، إضافة إلى الرزيقات والهبانية والمسيرية والحمر)، إضافة لقبائل أخرى من الغرب مثل الفور والبرتي والفلاتة، أي الفولاني. وكان كل هؤلاء من أنصاره ومن أشد المخلصين الأوفياء له. وشكل وجودهم في جنوب أم درمان منطقة عازلة بين الجنود المهنيين في الكارا وخصومه السياسيين من القبائل السودانية النيلية، والذين كانوا في الغالب يكنون نفورا غَرَزيّا من قبائل الغرب. وفي ذلك الجزء من المدينة بنى الخليفة في عام 1888م مخزنا للأسلحة والمهمات أسماه «بيت الأمانة» يحتوي على كل ما تملكه الدولة من بنادق وبودرة ذخيرة، ومهمات حربية، وطبول رسمية. وكان الطريق المؤدي غربا لكردفان ودارفور يمر عبر ذلك الجزء الجنوبي من المدينة. فإن حان وقت الهروب، وصار مما لا بد منه، فإن أمن الخليفة وسلامته ستكون مضمونة، وسيكون سلاح «بيت الأمانة» متاحا له، وسيجد النصرة والحماية عند أنصاره من رجال قبيلته ومن الجهادية.

وصارت أم درمان الآن مقرا لمجموعة كبيرة من المجموعات القبلية والعرقية المختلفة. ووصفها روسيقونيلي بأنها كانت «متحفا حقيقيا يضم بين جنباته كل أنواع البشر»، وأضاف أن ذلك المتحف كان يضم أيضاً بجانب السودانيين عددا من «المصريين والهنود والعرب من مكة، والسوريين والأغاريق والإيطاليين والأتراك والإثيوبيين، وأيضا بعض أكلة لحوم البشر من النيام – نيام (الزاندي) والمانغبيتو[22]». وكان أنصار الخليفة علي ود حلو (عرب النيل الأبيض من أفراد قبيلتي كنانة ودغيم) يقيمون بجوار قبائل الغرب في الجزء الجنوبي للمدينة، وعلى امتداد المساحة إلى وسط المدينة شمال الجامع. أما في شمال وشمال غرب الجزء الجنوبي من أم درمان فقد كان منطقة سكن السودانيين الذين قدموا (أو استقدموا) من شمال السودان، وكانوا يشتغلون بالتجارة أو بحرف أخرى متنوعة. وكان معظمهم من أنصار الخليفة محمد شريف. وهم من قبائل الدناقلة أو الكنوز، وغيرهم من مستعربي النوبة، إضافة إلى الركابية والرباطاب، وغيرهم من فروع عرب الجعليين. وكان هنالك أيضاً بعض المسيحيين واليهود السابقين، الذين سُموا في عهد المهدية بـ «المسالمة» يقطنون بالقرب

من السوق. وكان هؤلاء قد دخلوا في الإسلام أيام الثورة المهدية، وعملوا في الغالب في مختلف ضروب التجارة. وأخيرا كان كثير من المصريين الذين سبق لهم العمل في خدمة الحكومة التركية – المصرية السابقة، وتم توظيفهم في خدمة الحكم المهدوي، يسكنون بالقرب «بيت المال» المطل على النهر.

وتوسعت أم درمان، وبلغ طولها خمسة أميال، وربما زادت مع الأيام ليصل طولها ستة أميال. وزادت المدينة في الحجم وفي عدد السكان مما استلزم عمل تغييرات هيكلية فيها.

وبالفعل أشرف الخليفة على عملية إعادة بناء وتنظيم السوق، وإعادة توزيع المساطب والمحلات الصغيرة على البائعين، بحيث يجمع أصحاب البضائع المتشابهة في ناحية واحدة من السوق لزيادة المنافسة بينهم، وهذا من صالح المستهلكين بالطبع، ولكنها كانت أيضاً فرصة لمسؤولي «بيت المال» لبسط سلطتهم على منطقة السوق، وزيادة دخل الدولة من ريع إيجار المحلات التجارية. وفي لفتة بارعة ذات أهمية رمزية كبيرة، أمر الخليفة عبد الله ببناء قبة حول قبر المهدي. وقام بنفسه بالبدء في العمل في تشييد القبة في مشهد استعراضي كبير. وأمر الخليفة أن يشارك كل سكان المدينة في عملية البناء، وخصص لكل سكان منطقة بالمدينة (بحسب قبائلهم) جزءً معينا من القبة ليقوموا بتشييده، وبشر كل المشاركين في بناء القبة بالجزاء الأوفى في جنات الخلد. وبالفعل شارك كثير من السودانيين في أداء ذلك الواجب بحماس منقطع النظير، أملا في الحصول على «بركة» المهدي وسرعان ما صارت «قبة المهدي» أهم معلم ديني وأيديولوجي في أم درمان، وعامل وحدة فعال لكل الأنصار، حتى وإن كان في تشييدها تثبيتا وتعضيدا لشرعية الخليفة عبد الله. وفي لفتة مماثلة لتأكيد استدامة وسلطة المهدية لأنصارها، أمر الخليفة عبد الله بهدم جدران المسجد الجامع المبنية بالطوب الطيني، واستبدالها بطوب أحمر تم أخذه من مباني الخرطوم[23].

وكانت السنوات بين عامي 1889 – 1891م بالنسبة لدولة المهدية أعواما حاسمة وحرجة أيضا. فقد تعرض جيش المهدية فيها لعدد من الانتكاسات الحربية، كان من بينها هزيمة منكرة تلقاها من الجيش الإنجليزي – المصري

في «توشكي» قرب الحدود المصرية في أغسطس 1889م، والتي قُتل فيها واحد من أكفأ أمراء الخليفة وهو الأمير عبد الرحمن النجومي. وشهدت تلك الفترة أيضاً وفاة عدد من الأمراء، منهم حمدان أبو عنجة، وعثمان آدم، ونشوء صراع بين الأنصار العرب والبجا في شرق السودان. كانت لتلك النكسات أثرها على سكان أم درمان. فبعد هزيمة توشكي بوجه خاص، بدأ حماس كثير من الجعليين للمهدية يخفت شيئا فشيئا، وذلك في الغالب للشعور العام الذي ساد بينهم بأن الخليفة عبد الله تعمد أن يسوق النجومي (الجعلي القبيلة) إلى حتفه[24].

وأهم من ذلك، كانت هنالك حالة التذمر التي سادت بين الأشراف من حكم الخليفة، والتي كان سببها ومصدرها الأول هو الخصومة السياسية، والتي زاد من غلوائها السياسات الاقتصادية التي ظلمت التجار والمراكبية الشماليين القاطنين على ضفاف النهر، وشمل ذلك أفرادا من عائلة المهدي. وفي يوم 23 نوفمبر من عام 1891م انفجر بأم درمان ما كان مكتوما من خلاف بين الأشراف والخليفة. فقد قاد الخليفة محمد شريف وعدد مع أقرباء المهدي تمردا سانده عدد من «المتضررين» من حكم الخليفة عبد الله، منهم التجار الدناقلة بأم درمان والجزيرة. ووصف الأسير الإيطالي روسيقونيلي يومي ذلك التمرد بأنه كان فترة من «الذعر الشامل»، لزم الناس فيها بيوتهم، بينما انفرط عقد النظام العام، وهجم «العرب القادمون من خارج المدينة» على البيوت ونهبوا محتوياتها. وإزاء ذلك كون رجال كل حي مجموعات حماية للدفاع عن أنفسهم وممتلكاتهم. ومع انفراط عقد الأمن بدا و»كأن نظام الخليفة عبد الله آيل للسقوط». غير أن الخليفة أفلح في يوم 25 نوفمبر 1891م في إبرام مصالحة رسمية مع الأشراف، تعهد فيها بإعادة اعتبار الأشراف، ومنحهم المعاشات (المستحقة) التي كانت مخصصة لهم كأفراد من عائلة المهدي. غير أنه حدث تحول في ذلك الموقف الرسمي في احتفالات «الرجبية» في عام 1309هـ (الموافق ليوم 26 فبراير 1892م) حين اجتمع بعض كبارات رجال الدولة والزعماء وأدانوا محمد شريف. وتم اعتقال الرجل بعد ذلك بأيام قليلة (تحديدا في 2 مارس 1892م). وتم القبض على عدد من مؤيدي الأشراف (منهم أمين «بيت المال» السابق، أحمد سليمان) ونفيوا لمنطقة فاشودة على النيل الأبيض، حيث تم إعدامهم. وتم اعتقال الدناقلة المؤيدين للأشراف في الجزيرة ومصادرة ثلث ما كانوا

يملكون. ورسم المهدوي السابق بابكر بدري في مذكراته صورة تطفح بالأسى والرثاء على إذلال المعتقلين، وإجبارهم على المسير في جماعات في أم درمان وعلى أعناقهم نير العبودية (الشِعب). وبذا تم إنهاء تمرد الأشراف بصورة كاملة، وخلا الجو للخليفة ليحكم البلاد منفردا ودون معارض. وبنى الخليفة لنفسه طابقا آخر في بيته اكتمل تشييده في 1891م. وكان بإمكانه أن يراقب، وهو في الطابق الأعلى، أن ما يجري تحت في ساحة الجامع وفي وسط المدينة. وظل بيت الخليفة هو البيت الوحيد بأم درمان الذي كان مشيدا من طابقين، بكل ما يحمله ذلك من أهمية معنوية. ولم يفت ذلك على فطنة السودانيين[25].

ولما استقر الأمر للخليفة، شرع في الالتفات لإعمار أم درمان. فأمر بتشييد سور حجري يحيط الحي المنطقة الإدارية في وسط المدينة. واعتمد في ذلك على عمل «المتطوعين» من أهالي أم درمان والجزيرة. وبدأ العمل في ذلك المشروع في موسم الجفاف في عام 1310هـ (الموافق 1898م)، وأكتمل العمل فيه في 1895م. وأمتد ذلك السور لمسافة 800 ياردة من قبة المهدي لجهة الشمال، و1500 ياردة إلى النهر، و1600 ياردة بمحاذاة ضفة النهر قبل أن ينعرج مرة أخرى نحو وسط المدينة. ولم يكتمل العمل في السور من الناحية الغربية، ولا يعرف إن كان ذلك مقصودا، أم بسبب الظروف. غير أن الجهة الغربية لم تكن في حاجة للسور، إذ أنها كانت بقرب الصحراء، وكانت تشكل حاجزا طبيعيا للدفاع عن المدينة على كل حال. وفي داخل تلك البقعة المسورة، كان هنالك بيت الخليفة، وبيوت غيره من الأمراء مثل أخيه الأمير يعقوب، وأفراد عائلة المهدي، والأمراء الآخرين مثل علي ود حلو ومحمد شريف، وقبة «بيت الأمانة»، وسوق صغير. وكان الخليفة يقضي معظم أوقاته في داره، معزولا عن أفراد شعبه في معسكر (ملكي) مغلق أمام العامة، يشبه – تاريخيا – مقر إقامة سلطان الفونج وسلطان الفور. وصار الخليفة الآن نادرا ما يخرج للناس، بل يرسل من ينوب عنه من الأمراء والقادة ليشهد احتفالات العرض العسكري يوم الجمعة، وفي بعض الأحايين ينيب عنه من يؤم الناس في صلاة الجمعة. وإن كان ذلك السور قد أحدث عند الخليفة قدرا من البعد عن أفراد شعبه، إلا أنه حقق له، في ذات الوقت، قدرا من الشعور بالأمان. وعقب هزيمة جيش المهدية في أقوردات في 21 ديسمبر 1893م، شيد سورا طينيا منفصلا حول

«الملازمين»، أي حراس الخليفة من الجهادية والتعايشة والمخلصين من أبناء القبائل العربية الأخرى[26]. (أقوردات هي مدينة تقع الآن في دولة أريتريا على الطريق بين كسلا ومصوع، وكانت في21/ 12/ 1893م مسرحا لمعركة دامية بين الجيش الإيطالي وجيش الخليفة، انتصر فيها الجيش الإيطالي. المترجم).

وشهدت أعوام 1892 – 1895م العديد من التطورات الداخلية في أم درمان، خاصة في المجالات ذات الطبيعة الإدارية والاقتصادية. وشملت تلك التطورات عمليات الفصل والتعيين المتكررة في قيادات «بيت المال» والقضاء. وزعزعت تلك الممارسة – التي كان وقودها شعور الخليفة بعدم الأمان والثقة فيمن حوله – من الأوضاع العامة بالبلاد. وعلى نحو متزايد، كانت كل الأحداث التي مرت ذات صبغة عسكرية. ولا غرو، إذ أن القوى الخارجية كانت قد بدأت في الاتحاد لقلب نظام الدولة المهدية.

وذكر الأسير الإيطالي روسيقونيلي أن «الخوف والذعر عما كل مكان» عقب الانتصار الإيطالي في موقعة أقوردات. ولم تمر سوى ثمانية أشهر حتى كان الإيطاليون يحتلون مدينة كسلا في 17 يوليو 1894م. وهنا غدت أم درمان، كما ذكر روسيقونيلي، مثل «معسكر عسكري كبير»، ووزعت الأسلحة والذخائر على الأنصار، وزيدت أعداد أفراد حراسة الخليفة (الملازمين). وأمر الخليفة بتوسيع الشوارع في أم درمان، ربما لتسهيل مرور قواته عبرها. ومن أهم الأحداث المهمة في تلك الأيام هي إطلاق سراح محمد شريف، وإرجاع الأشراف من منفاهم في فشودة، وكان ذلك بدافع رغبة الخليفة في الحصول على مساندة أفراد عائلة المهدي وأنصارهم من الشماليين النيليين. وكإجراء احترازي، أمر الخليفة بإغلاق كل المقاهي والمطاعم، حتى لا يتجمع الناس فيها ويتناقلوا الحديث والشائعات عن الانتصارات الإيطالية، وأمر أيضاً بفرض حظر تجول معدل على سكان المدينة بعد غروب الشمس[28].

ومما يؤيد رواية روسيقونيلي عن الأجواء العامة في تلك الأيام، ما سجله بابكر بدري في مذكراته، الذي اعتبر أن سقوط كسلا كان واحدا من أحداث ثلاثة «هزت ثقة وولاء المؤمنين بالمهدية[29]». وفي تلك الأيام كان الرأي العام الرسمي والشعبي يؤيد فكرة غزو السودان. وكان تسويغ الغزو يتخلص في

تحرير السودان من حكومته الظالمة التي يقودها الطاغية، وإيقاف تجارة الرقيق، ولدرجة أقل للانتقام من مقتل الجنرال غردون. وبدأ الغزو الإنجليزي – المصري على السودان في 1896م. ومنذ ذلك التاريخ كان الشغل الشاغل لأم درمان وللدولة المهدية هو اتخاذ الإجراءات الدفاعية لصد الغزاة.

وفي 29 مارس من عام 1896م أمر الخليفة عامله في الجزيرة، أحمد السني، بإرسال كل من معه من البقارة والجهادية إلى أم درمان، إذ أن التجنيد الإجباري كان قد بدأ في البلاد. وبعد مرور بعض الأيام عاد الأمير محمود ود أحمد بجيشه من كردفان ودارفور (التي كان أميرا عليها) لينضم إلى القوات المتركزة في العاصمة. ومع ازدياد أعداد الجنود بالمدينة، بدأت مظاهر شح الغذاء تتضاعف مع مرور الأيام. وكما فعل في سنوات سابقة (خاصة في سنة المجاعة عام 1306هـ)، أمر الخليفة عماله في مختلف المناطق بإرسال كل مخزوناتها من الحبوب لأم درمان لإطعام جنده. وكان ذلك سببا، كما كتب بابكر بدري، من أسباب تخلي سكان الجزيرة عن العقيدة المهدية، وكان سببا أيضاً في انهيار البنية الأساسية بأم درمان.

وعقب الاستيلاء على دنقلا في 23 سبتمبر من عام 1896م، قام الجيش الإنجليزي – المصري بتشييد خط للسكة حديد يشق الصحراء إلى «أبو حمد» على النيل ليمد الجيش المتقدم، وليحطم دولة المهدية بأعجل ما تيسر. وتبخرت آخر فرصة لإظهار التضامن السوداني في وجه ذلك الغزو في اليوم الثاني من يوليو 1897م حين قامت قوات محمود ود أحمد بمجزرة ضد الجعليين في المتمة الواقعة على ضفة النيل لاتهامها لهم بعدم الولاء للخليفة. وأعقبت تلك المجزرة عمليات تخريب نهب وسلب وتجاوزات (في مناطق الجعليين). وأدى النقص الحاد في الحبوب بأم درمان لتقليل قدرة الخليفة على إطعام جنده، وأفضى تذبذب موقف محمود ود أحمد في وبعد مجزرة المتمة إلى هبوط الروح المعنوية لجنده، وفرار الآلاف منهم عائدين لأم درمان[30]. وبلغ الجيش الإنجليزي – المصري أخيرا لمدينة «أبو حمد» في الرابع من أكتوبر عام 1897م. وبعد مرور ستة أشهر على ذلك لقي جيش محمود أحمد الهزيمة بالقرب من نهر أتبرا.

أما الخليفة عبد الله بأم درمان، فقد أمر بتشييد عدد من القلاع على طول

النيل في عام 1897م. وبعد هزيمة جيش محمود ود أحمد، أمر ببناء قلاع إضافية في جزيرة توتي، وعلى الشاطئ الشرقي للنيل. وسادت الكآبة والوجوم والترقب الحذر الجو العام في العاصمة. وكتب بابكر بدري أن الناس «كانوا يهيئون أرواحهم للموت. وكانت الأخبار المروعة تأتي كل صباح لتصم الآذان. ولا يمكن أن تقابل شخصا أو جماعة دون أن تُسأل عن آخر الأخبار. وإن قمت بتلفيق أي خبر فسيصدقك الناس، وسيشعون ذلك الخبر الملفق، رغم أنهم يعلمون أنك قد قمت بتلفيقه»[31].

وأتت نهاية المهدية في الثاني من سبتمبر 1898م في كرري حيث هاجم الأنصار بحزم وبعزيمة قوية (ولكن دون جدوى) جيش الجنرال كتشنر بمدافعه الحديثة. وربما بلغ من قتل من جنود المهدية في تلك المعركة 11,000 فردا. وتلقت أم درمان هجوما من مدافع الهاوتزر والزوارق في النيل في ساعات تلك المعركة بكرري. وكانت قذائف تلك المدفعية موجهة بوجه خاص على مركز المدينة، خاصة قبة المهدي. وعلى الرغم من أن الخليفة ترك أرض المعركة منسحبا إلى خارج أم درمان، وظل مطلوبا ومطاردا من الحكم الجديد حتى تم قتله في أم دبكيرات بكردفان في 23/11/1899م، إلا أن أم درمان سقطت فور انتهاء معركة كرري. وعين كتشنر إدارة عسكرية إنجليزية – مصرية لإدارة العاصمة بقيادة العقيد جون ماكسويل. وظلت أم درمان لبعض الوقت هي مقر الحكومة الجديدة وميناءها. ثم بدأ بالتدريج نقل بعض المصالح إلى الخرطوم مرة أخرى (كما كان هو الحال في العهد التركي – المصري). وبإنشاء مديرية الخرطوم في عام 1901م، عادت الخرطوم كعاصمة إدارية وسياسية كسابق عهدها. وتركت أم درمان (رغم أنها بقيت عاصمة شعبية وذات سوق مركزي عامر) لتذوي، وغادرها معظم سكانها عائدين للاستقرار في مناطقهم الأصلية، أو في منطقة الجزيرة، أو على النيلين للعمل في الزراعة.

إسكان الناس بأم درمان

كانت فكرة «الهجرة» منذ الأيام الباكرة للثورة المهدية فكرة مركزة في تعاليم المهدي، وساهمت مساهمة مهمة في تعبئة اتباعه. وكان المهدي قد أفصح

عن دعوته في يوم 29 يونيو من عام 1881م في رسائل بعث بها للسودانيين يحرضهم فيها على نبذ الدنيا، وعلى إتباع طريق الزهد، والهجرة إليه في الجزيرة أبا. وكانت تلك الهجرة إتباعا لسنة معروفة في السودان النيلي وعند الحركات الجهادية السابقة في غرب السودان وأفريقيا، يقوم فيها المرء باللجوء إلى رجل دين (ولي صالح) في وجه الظلم والعسف والطغيان. وأهم من ذلك، فقد تشبهت دعوة المهدي للسودانيين للهجرة له في أبا بدعوة النبي محمد المعروفة لكل المسلمين لأصحابه للهجرة من مكة. ولا حظ المؤرخ البريطاني هولت أن المهدي وأنصاره «كانوا يمثلون بأشخاصهم، عنِ عمد، دور الذين أوذوا في سبيل الدعوة (الإسلامية) في أيامها الأولى، ثم غلَبوا من بعد ذلك. وكان لعبهم لذلك الدور بصورة درامية عظيمة مصدر تحفيز والهام كبير لهم». وعقب أول انتصار للمهدي على قوات الحكومة في 12 أغسطس 1881م، ثم انتقاله لجبل قدير في كردفان، بادر المهدي بتوجيه رسائل أخرى لزعماء كل القبائل السودانية والشيوخ والأفراد يدعوهم فيها للانضمام إليه، وربط ما بين الهجرة إليه وبين الجهاد ضد الكفار. وسمى المهدي السودانيين الذين توافدوا على معسكره «الأنصار» تشبها بأنصار النبي محمد، وكان يعدهم «مهاجرين» و«مجاهدين» في الوقت نفسه. أي أن تركهم لموطنهم سيجلب لهم ليسِ فقط حماية من الاضطهاد والظلم، والافلات من دفع الضرائب، ولكن أيضاً تأدية لفرض واجب من فروض الدين (هو الجهاد في سبيل الله). وظل المهدي، إلى ساعة وفاته، يعبر عن أهداف ثورته ملخصا إياها بأنها «هجرة»، بكل ما تحمله كلمة «هجرة» عنده من معان مصاحبة. وكما ذكر أحد علماء الإسلام فإن ذلك الفهم لم يكن من باب المناورة، أو «تلاعبا» بالتراث الإسلامي، أو استغلالا له، بقدر ما كان تطويرا وتنمية إبداعية للفكرة الأصلية، بناءً على أساس فهم المهدي لعقيدته وتجربته[33].

وشدد خليفة المهدي أيضاً على ضرورة «الهجرة». غير أن هنالك العديد من الاختلافات المهمة في دعوة الرجلين للهجرة، نسبة لاختلاف الظروف التي سادت حكمهما، والوقت الذي تمت فيه الدعوة لها، وتباين المقصود منها سياسيا. وعلى وجه العموم، يمكن القول بأن الخليفة قد استغل فكرة «الهجرة» ليجري برنامجا موسعا ومفصلا لتعبئة ونقل عدد كبير من السودانيين من

أماكنهم لأم درمان. وكان ذلك مرتبطا بسياسته العمرانية، التي كانت تضع أم درمان في المكان الأول روحيا واقتصاديا، وتشجع فكرة «تفرد المهدية»، والبعد عن غير المؤمنين بها، وتقلل من أهمية القيام بأداء فريضة الحج إلى مكة. وبالطبع، زادت تلك السياسة من سلطة الخليفة في الأوقات العصبية، مثلما حدث عندما واجه مقاومة من الأشراف.

وكان هدف الخليفة المعلن، بالطبع، هو الاستمرار في دعوة المهدي لإقامة الجهاد في داخل وخارج السودان. وكما كان سائدا في عهد المهدي، فقد كانت الدعوة للجهاد تصاغ بما يفيد أنها هي «الهجرة» إلى حيث أقام المهدي بقعة للمؤمنين بالمهدية. ولذا فهمت أم درمان على أنها «دار الهجرة» كما ورد في بعض العملات التي أصدرها الخليفة. غير أنه كان من اللازم على الخليفة أن يقوم – من ناحية عملية – بتعديل سياسة الهجرة تلك لتتوافق مع الظروف الماثلة في عهده. لذا فقد كان من المتوقع أن تسند مهمة الهجرة بصورة كاملة إلى قبائل البقارة وهم رعاة رحل. أما الزراع في منطقتي الجزيرة وكردفان، فكان فقد كانوا كثيراً ما يعفون من المشاركة في حملات الجهاد في موسمي الأمطار والحصاد. ووصفت قرية «القطينة» على النيل الأبيض، والمهمة جدا في مجال انتاج المحاصيل ونقلها للعاصمة بأنها «عنق أم درمان»، ولذا لم يكلف أهلها بواجب الجهاد، وذلك للحاجة الماسة لما ينتجوه من حبوب تطعم المجاهدين وغيرهم من السكان. وكان على مزارعي الجزيرة، على الأقل في بعض الأحايين، دفع مبالغ مالية لبيت المال كتعويض عن عدم مشاركتهم العملية في الجهاد[34].

ومما لا شك فيه أن إعادة التوطين في أم درمان لم يكن فرضا ملزما على كل الأنصار. فلم يطالب أفراد بعض العائلات الدينية بهجر قراهم أو مدنهم، بل تركوا في أماكنهم للقيام بواجباتهم الدينية المعتادة. غير أن بعضا من أفراد تلك العائلات في بعض المدن (مثل الأبيض) أمروا بالانتقال لمدن أخرى والاستقرار بها. وأجبر بعض أفراد القبائل الرحل في الجزيرة على الهجرة والاستقرار في أم درمان في 1886م. غير أنهم أفلحوا في إقناع الخليفة بإخلاصهم للمهدية وولائهم له، فسمح لهم بالعودة إلى ديارهم ومواصلة ما ظلوا يمارسونه من أعمال منذ عقود طويلة.

وكانت أهداف الخليفة العريضة تتطلب بعض المرونة. وعلى وجه الاجمال يمكن القوب بأن سياسة الخليفة في خصوص الهجرة يمكن أن تكون قد هدفت لتعبئة الجيوش، أو لتمركز المصادر، أو لعقاب المجرمين أو المخالفين، أو لوضع الأفراد أو القبائل المتمردة عليه تحت المراقبة اللصيقة، أو لترسيخ السلطات المحلية، أو لتسوية الخلافات، أو لحماية الضعفاء من أفراد المجتمع، أو تكامل جماعات المجتمع، أو مكافأة أنصاره بمنحهم الفتيات الأبكار من غنائم المعارك. ولا شك أن كل تلك الأهداف قد حققت مساهمات مهمة، لدرجات مختلفة، في إنشاء أم درمان[35].

وجاءت أول دعوة يطلقها الخليفة للهجرة لأم درمان بعد أقل من شهر من وفاة المهدي. وكان الغرض المعلن من تلك الدعوة لكل السودانيين هو القدوم لأم درمان لتقديم (أو تجديد) البيعة له، وزيارة قبر المهدي، والتشاور حول «أمور العقيدة المهدوية»، والانضمام لحملات الجهاد التي كانت قد بدأت لتوها. وحدد موعد تجمع الكل في أم درمان بيوم قيام عيد الأضحى (20 سبتمبر 1885م). وبعث في غضون الشهرين القادمين بمئات الرسائل إلى سائر مناطق السودان، حتى البعيدة منها مثل مناطق الحدود المصرية في الشمال، والبرنو في المنطقة السودانوية الوسطى. وكانت نداءات الهجرة لأم درمان موجهة لقبائل بعينها، ومجموعات عرقية وعشائر وأفراد محددين. وكان قائمة كل هؤلاء تضم أكثر شخصيات السودان تأثيرا يومها. وكان من بين الذين تمت دعوتهم (أو بالأصح أمرهم) للحضور لأم درمان لتجديد البيعة بعض أشهر أمراء المهدية الذين كانوا خارج العاصمة، وكان كثير منهم من الشماليين النيليين. وأستدعي لأم درمان كذلك عدد كبير من شيوخ القبائل (مثل الياس علي كنونة زعيم الغديات، وعبد الله عوض الكريم أب سن زعيم الشكرية، وصالح فضل الله سالم من زعماء الكبابيش). واستدعيت في بعض الحالات قبائل بأكملها، خاصة القبائل الرعوية التي لم تبد ولاء قويا للمهدية. وذكر الخليفة صراحة في بعض رسائل الاستدعاء أن غرضه هو تسوية الخلافات القبلية بمناسبة العيد [36].

ولم يخف الخليفة أيضاً رغبته في جلب كل التجار النيليين المقيمين بكردفان ودافور إلى أم درمان حتى يقوى من سيطرة الدولة على كل الموارد الاقتصادية،

وفي ذات الوقت يضمن أمنه في غرب البلاد. وكمثال على ذلك، كتب الخليفة لقبيلة الجوامعة في العاشر من أغسطس حاضا إياهم على الهجرة لأم درمان، وذكر تحديدا «أولاد البلد الذين يقيمون معكم»، وسمى الخليفة بعض أولئك الأشخاص بأسمائهم، وحذر من مغبة ترك أي واحد ممن سماهم، بل إحضارهم لأم درمان مع زوجاتهم وأطفاله وكل ما يملكون. وتوعد من يقاوم منهم تلك الأوامر بالعقاب الشديد[37].

واستجاب لاستدعاءات عام 1302هـ آلاف الأنصار المخلصين، والذين فهموا وآمنوا بأن رفض الاستجابة لدعوة الخليفة للجهاد يمثل عصيانا لله، وبطلان كل عباداتهم من صلاة وصيام وغيره. غير أن بعض القبائل كانت حتى في بداية عام 1303هـ (نهاية 1885م) لم تكن قد استجابنت لأوامر الخليفة، مما أضطره لطرق أكثر مباشرة. فعلى سبيل المثال قام الخليفة بسجن الشيخ عساكر أبو الكلام شيخ قبيلة الجِمِع في أم درمان، وقبض على 7000 من أفراد قبيلته وأرسلهم عنوة إلى أم درمان، أو سجنهم في سنار. وصادر كذلك كل ماشية الجِمِع كعقاب (جماعي) للقبيلة على تحديها له.

وفي نهاية المطاف لم يستطع الخليفة أن يجبر كل القبائل على الحضور الفوري لأم درمان، وكما حدث في محاولته إخلاء مدينة الخرطوم، فقد أجبر على التزام الصبر، ولو إلى حين. ثم أصدر في عام 1304هـ (أكتوبر 1886م – سبتمبر 1887م) سلسلة من الرسائل كانت موجهة في الأساس إلى قبائل كردفان ودارفور. وفصلت تلك الرسائل، بتوسع كبير، العقوبات التي سيفرضها الخليفة على عصيان أوامره، ذاكرا بالتحديد اسم شيخ القبيلة المسؤول عن إحضار أفراد قبيلته إلى أم درمان. وكمثال على تلك الرسائل، أورد رسالة (بتاريخ 3/1/ 1885م) بعث بها الخليفة لبني جرار في كردفان، جاء في بعضها ما يلي (مترجمة للعربية من النص الإنجليزي المترجم عن الرسالة الأصلية. المترجم):

بسم الله (الخ) ... من العبد الفقير لربه، خليفة المهدي (عليه السلام)، الخليفة عبد الله بن محمد، خليفة الصديق، إلى أحبابه في الله،

كل بني جرار، كبارهم وصغارهم، بارك الله فيهم جميعا، آمين.

يا أحبابي: لقد ظللت أكرر لكم فوائد الهجرة (لأم درمان) وفضلها وثوابها، وخسة وعقاب الانشغال بهذه الدينا. ولا يخفي عليكم مع مرور السنوات، وقرب نهاية الكون، أن ما عند الله هو خير وأبقى. لقد أتى الأمام المهدي (عليه السلام) ليقود العباد نحو خالقهم، ولينقذهم من أهوال يوم القيامة، ويبعدهم عن الضلال. وطالما شرفكم الله برؤيته، وتقديم البيعة له، فما هذا الشوق لأوطانكم وللنعيم الدنيوي والخوف على ذرياتكم؟ أليس في قصص من سبقكم من أصحاب الأموال من آبائكم وأجدادكم عبرة؟ ألا تعلمون بأن الموت سيدرككم أينما كنتم، وسيأخذ بناصيتكم كما أخذ بناصية من قبلكم؟ إن كنتم تعلمون ذلك، فلم لا تقبلوا على نعيم الخلد، وتهيئوا أنفسكم للقيا ربكم سبحانه وتعالى؟

وباختصار يا أحبابي، فمن باب حرصنا عليكم وخوفنا من عذاب الله، ورغبتنا في أن تنالوا ذلك النعيم المقيم، يحمل إليكم الحبيب حامل رسالتنا نبأ تنصيب أميركم محمد ود نوباوي. فيلزمكم عند بلوغه دياركم أن تشدوا الرحال معه إلينا، وتهاجروا في درب الله سبحانه وتعالي مع كل أولادكم ومساكنكم وكل ما عندكم، وألا تتركوا وراءكم شيئا. لن تشتاقوا لأوطانكم من بعد ذلك. وتأكدوا أن من يتخلف منكم عن الهجرة لبقعة المهدي فلن يجلب لنفسه إلا الشر والخراب. وأما من يقبل علينا (إن شاء الله) فلن يرى سوى التشريف والنهاية السعيدة، وسيصبح واحدا من صحابة المهدي (عليه السلام). استعدوا لسعادتكم وفلاحكم. وبارك الله فيكم جميعا. والسلام[38].

وفي نفس الوقت الذي أرسل فيه الخليفة رسالته تلك، أفتى كبير قضاة المهدية في أم درمان بأن كل ما تحت القبائل التي تقاوم الدعوة للهجرة لأم درمان من مال وممتلكات هو عرضة للمصادرة والبيع بواسطة الحكومة، على

أن يترك ريع تلك المبيعات وديعة في بيت المال باسم القبيلة. وأدى تهديد الخليفة واستخدامه للقوة في نهاية المطاف إلى استجابة الكثيرين في الغرب. وفي يوم 16 أبريل قدم لأم درمان الأمير حمدان أبو عنجة على رأس جيش عَرَمْرَم يتكون في غالبه من رجال قبائل الغرب والجهادية من جبال النوبة في جنوب كردفان. وكان من ضمن هؤلاء رجال مملكة تقلي الإسلامية، والذين سبب شك الخليفة في ضعف ولائهم له في تهجيرهم قسرا، وفي مقتل زعيمهم. وبنهاية عام 1887م كانت معظم قبائل كردفان قد استقرت بأم درمان، رغم أن جزءا من كل قبيلة أستبقي في موطنه تحت إمرة أمير (محلي)، ربما لرعاية ما تمتلكه القبيلة من قطعان النَّعم[39].

كانت هجرة قبائل الغرب لأم درمان مشروعا عسير التنفيذ، تتطلب تنفيذه موارد كثيرة، وتعاون جهات عديدة في الدولة. وكان الخليفة يدرك ذلك، لذا ظل يرسل الرسائل لأمرائه في مختلف المناطق طلبا منهم مساعدة القبائل في عمليات الانتقال لأم درمان. وكذلك التفت الخليفة بصورة خاصة إلى احتياجات سكان غرب البلاد في أثناء هجرتهم لأم درمان عام 1302هـ إذ أصدر أمرا في يوم 14 أغسطس لجمع كل فروع عشائر قبيلة الجوامعة، وتزويدهم بالملابس والمؤون وجمال الركوب وبمصاريف نقدية لتعينهم في مسيرهم إلى «بقعة المهدي». وكذلك قامت الدولة بتزويد قوات الجهادية ومهاجرو الغرب الذين يقاتلون في الجزيرة بالمؤون وجمال الركوب وذلك للتعجيل بقدومهم لأم درمان لحضور احتفالات عيد الأضحى، وهم يحملون غنائم معاركهم في الجزيرة، التي سينال «بيت المال» خمسها. وفي غضون سنوات «الهجرة لأم درمان» كانت بواخر ومراكب الدولة مشغولة على الدوام بنقل سكان غرب السودان عبر النيل الأبيض من «شبشة» أو «الدويم» إلى العاصمة. وفي أثناء عام 1304هـ (وربما في سنوات أخرى كذلك) كان الخليفة يأمر بإرسال شحنات من الذرة من أم درمان إلى كردفان لتموين المهاجرين وهم في رحلة هجرتهم لأم درمان[40].

ولم يلق كل المهاجرين إلى العاصمة معاملة حسنة مثل تلك التي لقيها بقارة الغرب. فقد كان كثير من الرحالة من شرق السودان (مثل «رفاعة الهوي») ومزارعي الجزيرة قد من الرعاة قد أجبروا على القيام بنتلك هجروا بسبب

الشك في ولائهم (للخليفة)، ولم تقدم لهم الدول أي مساعدة مادية أو عينية للانتقال لأم درمان، بل وقع تكاليف الرحلة على عاتقهم. ولا شك في أن الأنصار الذين هاجروا من الجزيرة كانوا قد فعلوا ذلك طوعا، وعلى نفقتهم الخاصة. وأشرف إبراهيم البوردين (الذي سبق له الاشراف على انتقال سكان الخرطوم لأم درمان في بداية عهد الخليفة عامي 1885 و1856م) على تهجير سكان الجزيرة للعاصمة، وذلك بالبواخر الحكومية من على شاطئ النيل الأزرق نظير 60 دولارا لكل حمولة باخرة (أما الترحيل على ظهور الجمال فكان يكلف 20 دولارا إضافيا من مدينة المسلمية إلى أم درمان)[41]. وقد يرى البعض فيما ذكرنا نوعا من المَحْسوبيَّة والمحاباة للبقارة، غير أنه يجب تذكر أن احتياجاتهم كانت ضخمة جدا، وأن رحلتهم لأم درمان كانت أعسر وأطول من رحلة غيرهم في الشمال النيلي والجزيرة. وبالإضافة لذلك، فقد كان السفر عبر كردفان مليئا بالمخاطر: ففي عام 1887م أمر الخليفة بقطع رقاب قطاع الطرق، وأرسل هو وأخوه الأمير يعقوب مئات الرسائل التي تحذر من قطع الطرق وتحض على التقيد بالسلوك المستقيم. وبعث الخليفة بفرق من الجهادية لترافق المهاجرين وتوفر لهم الحماية في مسيرهم نحو أم درمان[42]. وكان من المتوقع أن يشارك معظم المهاجرين من الغرب في عمليات الجهاد وأن يقطعوا كل علاقة لهم بموطنهم الأصلي. لذا أطلقت كلمة «مهاجرين» على من قدموا من غرب البلاد، بينما أطلق على القادمين للاستقرار بأم درمان من شمال السودان النيلي والجزيرة، والذين كان من المتوقع منهم المشاركة الموسمية / المتقطعة في المعارك، كلمة «مجاهدين»، وظلوا على صلة بأراضيهم وقراهم الأصلية.

كان توقع المهدي والخليفة أن يجلب عرب البقارة معهم كل ما يملكون في رحلة هجرتهم لأم درمان أمرا واضحا ومعلوما. غير أن ما لم يكن واضحا أو معلوما فهي توقعات عرب البقارة أنفسهم. فعلي سبيل المثال ذكر أن البقارة الذين هاجروا للالتحاق بالمهدي في عام 1884م جلبوا معهم «أعدادا كبيرة من ماشيتهم». وكتب غردون أن المهدي صار معه 15000 رأسا من البقر. غير أن هذا لا يعطينا فكرة عن نصيب البقارة من ذلك العدد من الأبقار. وكانت رسائل الخليفة بين عامي 1885 – 1887م تؤكد على أن المهاجرين يجب عليهم عدم إبقاء أي شيء خلفهم. وأمر الخليفة الأمير يونس ود دكيم

بمتابعة سير عمليات نقل ماشية عرب البقارة وأمتعتهم إلى أم درمان، والعمل على تسهيل تلك العمليات. ويبدو أن سياسة الخليفة تجاه الماشية قد تغيرت نتيجة لتغير الأوضاع خاصة بعد حدوث مجاعة سنة 1306هـ (1888 – 1889م). ولا بد أن الخليفة قد أدرك (أو أن أخاه الأمير يعقوب قد جعله يدرك) أن قدرة أم درمان في مجال المراعي محدودة، وأن لماشية البقارة آثارا ضارة على أرض الجزيرة. وليس من المتوقع أن يكون الخليفة قد قصد أن يجرد تماما كردفان ودارفور من سكانها وماشيتها. ومن اللافت للنظر هنا الرسائل التي بعثت للخليفة على مدى سنوات، كان آخرها عام 1313م / 1896م والتي ذكرت له تحديدا أن قبائل الحمر والرزيقات وعرب النيل الأبيض يستعدون للهجرة لأم درمان، وسيتركون خلفهم قطعانهم للرعاة[43].

وعقب اكتمال الفترة الكبرى لـ «الهجرة» في عام 1890م، واصل الأنصار في القدوم لأم درمان للمشاركة في الجهاد. وأرسلت للخليفة عدة رسائل تفيده فيها بوصول أعداد من «المهاجرين» لأم درمان. ففي عامي 1822 و1823م مثلا هاجر لأم درمان 1819 و1101 فردا مع عائلاتهم، على التوالي. ومع اقتراب زحف الجيش الإنجليزي – المصري الغازي نحو العاصمة، جدد الخليفة دعوته للأنصار للهجرة إلى العاصمة. وكتب إليهم بما يفيد أنه لا ينبغي للأنصار أن يقيموا في أي مكان سوى أم درمان، وحضهم على الهجرة لأم درمان ومعهم كل ما يملكونه من ماشية ومتاع [44]. غير أن سطوة الخليفة وقوته في ذلك الوقت كانت قد تقلصت كثيرا. وفي غضون العامين الأخيرة من عهد المهدية، تجاهل غالب السكان دعوات الخليفة للهجرة لأم درمان.

وأدت «الهجرة» أغراضا أخرى غير المشاركة في الجهاد. فقد جلب المهاجرون معهم فتيات عَزَبات وأرامل للعاصمة، واستقروا في أوساط عائلات مختلفة القبائل والعرقيات. وهذا مما كان من شأنه أن يحمي أفرادا (مستضعفين) في المجتمع معرضين للهجوم، ويحافظ على النظام الأخلاقي بالمدينة، وإلا لتم توزيعهن على أتباع الخليفة كمحظيات أو زوجات. وكان مصير هؤلاء النساء يعتمد على وضعهن القانوني، وإن كن يعتبرن من «غنائم الحرب» (التي عادة ما تشن على متمردين)، ويصرن بذلك من «ممتلكات الدولة». وكان مصير من يقبض عليهن من نساء من يحاربهم المجاهدون الأنصار في داخل السودان

وخارجه معلوما، إذ كن يوزعن على صفوة القادة، وعلى من يؤثرهم الخليفة على غيرهم. ومن أمثلة ذلك ما حدث ل 95 امرأة من رفاعة الهوي في عام 1897م، و35 امرأة من المسيرية في عام 1893م. غير أنه يجب ذكر أنه كانت لتلك الممارسات حدودا. فعلى سبيل المثال، تم في البداية إعلان أن الجعليات اللواتي أسرن بعد معركة المتمة في عام 1897م هن «غنائم حرب» وسيوزعن كمحظيات على البقارة. غير أن الخليفة أبطل ذلك القرار عندما بلغه نبأ غضب الجعليين بأم درمان على ذلك القرار الأول، وتهديدهم بعمل ثورة مدنية بالمدينة، وأطلق سراح الأسيرات ليذهبن في رعاية أقربائهن.

وكان الاستدعاء لأم درمان يتم لأسباب غير المشاركة في الجهاد. فقد تم استدعاء بعض السودانيين لأم درمان للتدريس في خلاويها، كما حدث ل 131 من «الفقرا» بالأبيض في عام 1886م. وكان الموظفون الذين عملوا في خدمة الحكم التركي – المصري مطلوبون بشدة للعمل في أم درمان لمهارتهم في أعمال لا يجيدها غيرهم. وكان هنالك أيضاً عمال موسميون يأتون للعمل بالمدينة. وكتب بابكر بدري أن بعض أبناء عمومته (من ناحية أمه وأبيه) كانوا يأتون لأم درمان كل شتاء ويبقون فيها للتجارة حتى منتصف أغسطس. وكانوا ينزلون طوال تلك الفترة ضيوفا عليه. وبالإضافة لذلك كان من المعتاد أن يطلب الخليفة من أمرائه ومندوبيه في مختلف بقاع السودان أن يحضروا لأم درمان في عيد الأضحى ليقدموا له تقارير شفهية عن الأوضاع في مناطقهم. وأخيرا كانت أم درمان هي المكان الذي يحضر إليه كثير من المجرمين والمخالفين من مختلف مناطق السودان لنيل عقابهم، أو إعادة تأهيلهم (أو «لتثبيت العقيدة» كما جرى التعبير)[46]. وكل من ذكروا ساهموا بدرجات مختلفة في إسكان الناس في أم درمان، على الرغم من أن تلك المدينة قد قامت في الأساس على هجرة الجهاد.

وبالنظر إلى اضطراب الأحوال في ذلك العهد، لم يكن من المستغرب أن ينقطع ذهاب الناس لمكة بغرض الحج. وكان تفسير السلطات الإنجليزية المصرية الرسمي لذلك الانقطاع هو أن المهدية لم تسمح للناس بالحج. غير أن الأسير المصري إبراهيم فوزي كان له رأي مختلف قليلا يضع في الاعتبار السياسة المهدية، إضافة إلى الرغبة الشعبية، ويقول بأن المهدي كان قد أعلن أن الهجرة والجهاد أفضل من الحج، وبالتالي بقيت الاعتقاد الشعبي أن الهجرة

والجهادة تعدل سبعين حجة. وبالتأكيد ظل اللقب الشرفي «الحاج» يستخدم في غضون سنوات المهدية، وهنالك من الأدلة ما يثبنت أن بعض السودانيين، على الأقل، قد تمكنوا من أداء فريضة الحج في تلك السنوات. وأنضم سيل متقطع من القادمين من غرب السودان والمناطق الأفريقية السودانيوية للأنصار الذين قدموا للهجرة لأم درمان بغرض «أداء فريضة الحج» في غضون سنوات تسعينيات القرن التاسع عشر، عبر الطريق القديم الذي كانوا يسلكونه تقليديا وهم في طريقهم لمكة. وهنالك ما يشير إلى أن بعض هؤلاء واصلوا بالفعل رحلتهم إلى مكة، بينما بقي البعض الآخر في أم درمان مكونين لمجتمع متفرد في أوساط الأنصار[47].

وكان لقيام ونمو وتطور أم درمان بفضل سياسة الهجرة بالطبع تأثيرا كبيرا على مدن السودان الأخرى. فقد هجرت الخرطوم تماما، غير أنها لم تغدو «مدينة للأموات» كما وصفها المؤرخ البريطاني هولت. فبساتينها وحدائقها ظلت تمد الأشراف وبعض التعايشة بأموال معتبرة، وظلت ترسانتها و«حوض الوابورات» تعملان طوال فترة المهدية. واكتشف بعض الأنصار في خلال سفرهم بين المناطق المختلفة أن الخرطوم نقطة ممتازة للاستراحة ليوم أو يومين. وخلافا للتقارير البريطانية – المصرية، فقد ظلت بعض المباني والبيوت واقفة في حدود العاصمة القديمة. فقد تم إسكان الأسير الألماني شارلس نيوفيلد بها في عام 1896م في بيت من طابقين. غير أن غالبية سكان الخرطوم كانوا بالطبع قد هجروا لأم درمان. غير أن القليل منهم كان قد سمح لهم بالإقامة في قرى الخرطوم المجاورة مثل بري المحس، وبري الدرايسة، والمقرن، والقوز، والجريف[48].

غير أن كثيراً من المدن الأكبر تأثرت تأثيرا سالبا بقيام أم درمان. فقد ذكر إبراهيم البوردين للمخابرات العسكرية المصرية أن الخليفة كان قد أعطى أوامره لتدمير خمس مدن في منطقة الجزيرة هي المسلمية ورفاعة وواد مدني وأبو حراز والكاملين. وأمر أيضاً بهدم «كل المدن الواقعة بين كركوج والخرطوم» (أي على طول امتداد النيل الأزرق)، وكذلك «كل مدن» في منطقة بربر، من أرتلي إلى حجر العسل إلى أم درمان. غير أنه ما من دليل على مثل ذلك التدمير الواسع. فقد زار بابكر بدري خلال فترة المهدية مدينة الكاملين ومارس فيها

التجارة في سوقها، وفي واد مدني وسنار كذلك، ولم يأت قط على ذكر تدمير أي من تلك المدن. ومن المهم أن نضف هنا أن كثيراً من المدن والقرى في مناطق السودان النيلية كانت قد هجرت وتهدمت من قبل ظهور المهدية، نتيجة لسياسات الحكم التركي – المصري البالغة العسف والقسوة، ولهجرة الرجال لغرب السودان. وبالطبع لا يمكن تصور أن المدن في الجزيرة وشمال السودان قد تهدمت أو هدمت تماما. وسجل السير وليام قارستن في «تقرير عن السودان» الصادر في 1899م أن سوبا والمسلمية كانتا مهدمتين تماما، غير أن الكاملين ورفاعة كانتا مزدهرتين. وكانت واد مدني هي أكثر المدن ازدهارا من بين كل مدن السودان، حتى أم درمان». أما فيما يخص منطقة بربر فقد ذكر قارستن أن شندي والمتمة كانتا خالية تماما من السكان ومتهدمتان تقريبا (ولا غرابة في ذلك، فقد كتب الرجل ذلك بعد عامين فقط من مجزرة الجعليين)، وكانت بمنطقة ود الحبشي – حجر العسل بعض الآثار الدالة على وجود زراعة بها، رغم أن قارستن يرجح أن الزراعة في هذه المنطقة توقفت قبل عام 1884م[49].

وربما كانت سياسة الخليفة بخصوص المدن - مثلما هي سياسته في مختلف شؤون الإدارة- متأثرة بالأحوال والظروف السائدة حينها. وكان جليا أن الخليفة كان شديد الرغبة في أن جعل أم درمان مركز السودان الاقتصادي والإداري معا. ولهذا السبب حلول تثبيط التجارة في المدن الأخرى، بل في القضاء على تلك المدن، وتحويل ما كان بها من حركة تجارية إلى أم درمان. وبدا ذلك واضحا في الجزيرة. إلا أن الخليفة أضطر في شمال السودان أن يقر بأهمية مدن تجارية كبربر والدامر. وفي المقابل كانت هنالك «أبو حراز» في النيل الأزرق، وهي موطن شيخ حمد النيل، شيخ الركابية وخصم الخليفة اللدود. وكان تدمير تلك المدينة وثيق الصلة بالقضاء على شيخها.

وكانت مدن أخرى مثل سنار تشكل تهديدا للخليفة كمدينة كثيرة السكان، يمكن لها أن تؤوي معارضة محتملة للخليفة في أوساط «أولاد البلد». لذا قام الخليفة بمجرد السيطرة على المدينة بحض أنصاره على تحطيم المدينة، وجلب خشبها ومواد البناء الأخرى لأم درمان والاستقرار بها. وذكر في proclama-tion of the Hair أن من أهم التحذيرات التي كان توجه للناس في (عهد الخليفة) هي السكن بسنار. أما المناطق الغربية، فقد هَجر (أو بالأصح هُجر)

السكان معظم مدنها مثل الأبيض في أثناء عهد المهدية، وذلك لأن الخليفة أمر بأن يقدموا للإقامة في العاصمة. وكان كثير منهم من التجار وموظفي الحكومة السابقة. ولم تهدم المدينة، ولم تهجر بالكلية. وهنالك وثائق من محكمة المهدية بين عامي 1890 – 1892م ذكرت أن هنالك حاجة لمسؤولين قضائيين إضافيين في الأبيض وبارا والفاشر[50].

ومع مرور الأيام مع تصاعد أسعار الخشب وندرته في أم درمان، وجد السودانيون أنه من المصلحة أن يقتلعوا الأخشاب ومواد البناء والتجهيزات الأخرى من بيوتهم في مناطقهم الأصلية ويحضرونها لأم درمان حيث يبيعونها بأسعار مجزية. وربما كان ذلك أحد أسباب تهديم المدن والقرى في السودان في عهد المهدية، والذي كتب عنه الكثير من البريطانيين في عام 1898م. أما بخلاف ذلك، فيجب ملاحظة اختلاف حظوظ المدن السودانية في ذلك العهد. وكان كل ذلك يعتمد على موقف الخليفة من سكانها، وعلى تصوراته، واحتياجاته (الحقيقية والمتخيلة)، إضافة لعدد من الظروف والأحوال المتغيرة.

وإن كانت سياسة المهدية هي أن «الهجرة» هي أهم وسيلة لزيادة عدد سكان العاصمة، فإن سحر وإغراء أم درمان كمدينة مقدسة يعكس دورا (شعبويا) مهما في نمو المدينة وتوسعها. ففي خلال سنوات حكم المهدية تقاطر الآلاف من السودانيين على أم درمان من أماكن نائية جدا لزيارة أهلهم في العاصمة، أو لتقاسم «البركة» ونيل شيء من قداسة جامع المهدي، والمكان الذي يرقد فيه جثمانه، ولقاء بعض أفراد أقرباء المهدي أو الخليفة. وكانت معظم تلك الزيارات توقت بحيث توافق احتفال «الرجبية» (يوم 27 رجب) أو عيد الأضحى (يوم العاشر من ذي الحجة)، وقد توافق أحيانا مولد النبي (منذ الخامس من ربيع الأول)، وعيد الفطر (في أول يوم بعد نهاية شهر رمضان). وكان هؤلاء الزوار يقضون أياما ثم يعودون من حيث أتوا، ويندر أن يقيم معظمهم بالمدينة إقامة مستديمة. وتوجد مئات من الرسائل التي سطرها للخليفة الذين كانوا يرغبون في السماح لهم بزيارة أم درمان. وليس معروفا إن كانت تلك الرسائل قد كتبها الراغبون في القدوم لأم درمان ثم ختمت بختم (رسمي)، أو قام بخطها كاتب رسائل. غير أن تلك الرسائل وردت في كل سنوات المهدية من أناس من عرقيات وقبائل ومناطق مختلفة. وكانت لغة كثير

من تلك الرسائل تشير إلى أن كاتبيها كانوا يعدون زيارة أم درمان بمثابة الحج، فمدينة أم درمان (في تلك الرسائل) كانت تعطى نفس الاسم الذي يقتصر استخدامه على مدينة الرسول (المدينة المنورة). وفي حالات أخرى كانت زيارة أم درمان تتساوى مع «الزيارة» التقليدية لقبة ولي من الأولياء[51].

وكان المسؤولون في حكومة المهدية يراقبون المهاجرون القادمون للعاصمة مراقبة دقيقة، ويبعثون بتقارير مفصلة عن حالتهم وسلوكهم العام للخليفة مباشرة، أو الأمير يعقوب. وكان هؤلاء المسؤولين يعلقون أهمية معنوية وعملية خاصة على دخول أم درمان. وكانوا يأمرون المهاجرين بأن يغتسلوا جيدا، وأن يرتدوا ملابس نظيفة قبل أن تطأ أقدامهم «بقعة المهدي»، بل وكانت الدولة تتكفل بشراء ملابس جديدة لبعض المهاجرين القادمين للعاصمة. وهنالك رسائل من بعض المهاجرين للخليفة والأمير يعقوب تعلمهما بقرب وصولهم للعاصمة وتحضيرهم لدخولها في «حالة مقبولة». وأبدى الشاعر محمد ود سوركتي توقيرا مبالغا فيه لأم درمان بخلعه نعليه قبل دخولها إجلالا لـ «بقايا المهدي» المدفونة فيها[52].

وكانت أكثر الأسماء التي أطلقت على أم درمان شيوعا (في المكاتبات الرسمية وفي الأحاديث العامة كذلك) هي «بقعة المهدي»، وكلمة «نقعة» تشير إلى كل مكان أقام فيه المهدي في سنوات ثورته ودولته، من الجزيرة أبا إلى الأبيض والرهد وأم درمان. غير أن الأسماء الأخرى التي أطلقت على أم درمان شعبيا كانت تدل على قدر كبير من التعظيم والتجبيل. وحور بعض الشعراء اسم «أم درمان» إلى «أم در» و»أمان» و «أم در أمان». ولقيت تلك الأسماء (الشعبية) رواجا عظيما في غضون سنوات المهدية وبعدها كذلك. وورد في إحدى قصائد الشاعر أحمد ود سعد في عهد المهدي المسماة «قصدة أم درمان» أبيات تقول معانيها:

بقعة أم درمان ... بقعة الخايف الدركان

ما بياباها الا الاشقيا ... وناسها ديمة حنان

مكان بيسمن الجيعان .....

ونجد في مئات الرسائل التي بعث بها الأنصار إلى الخليفة أوصافا متنوعة لأم درمان، منها «البقعة الطاهرة» و»البقعة المباركة» و»البقعة الدائمة» و»عاصمة الإسلام» و»مركز الفلاح» و»مركز الإرشاد». إلا أنه من اللافت للنظر بحق هو هذه الأسماء الثلاثة: «البقعة المشرفة» وهو وصف يطلق عادة على الكعبة بمكة، والبقعة (المدينة) المنورة، وهو وصف يطلق دائما على مدينة الرسول، و"الحرم الشريف»، وهو وصف أطلقه الأنصار على قبر المهدي، وهو في الأصل وصف لكل مكان مقدس، ودرج المسلمون على اطلاقه هلى الكعبة، أو على جبل الكهل في القدس. ولا يمكن تصور أن الخليفة قد فرض على السودانيين استخدام تلك الأسماء، بل استخدمها الأنصار بأنفسهم من باب التوقير والتبجيل الكبير لمدينة المهدي. وهنالك اسم إضافي تجده في رسائل المهدية وهو «دائرة الكون»، وهو اسم صوفي، ومعه «رأس دائرة الكون»[53].

وفي أيام المهدية قلما كان السودانيون يستخدمون اسم «أم درمان» مجردا- بل يضيفون إليه كلمة «المطهرة» أو «المشرفة» أو «المباركة» الخ. ونهج حتى الأسير الإيطالي قليسبي كوزي ذلات النهج عندما أرسل خطابا سريا إلى المخابرات العسكرية المصرية وذيله بتوقيعه وكلمتى «البقعة. قرب أم درمان». غير أن بعض الأنصار صاروا يستخدمون اسم «أم درمان» كاسم لمواليدهم. وكان معظم هؤلاء، كما تثبنت الوثائق، من الجهادية (من ذوي الأصول المسترقة)، وقد يشير هذا إلى التسمية بأم درمان كان يقصد بها رفع قدر من تحمله[54].

أما مركز أم درمان الروحي (ومركز السودان المهدوي كله) فقد كان هو قبة المهدي في وسط المدينة، أو (القبة) كما كانت تعرف عند عامة الناس. وه عندهم مستودع «البركة، وتحتل مقاما مهما ورفعيا في الشعر المادح لعهد المهدية، وفي قلوب وأَفْئِدَة السودانيين كذلك. وبنيت القبة بجوار الجامع، شرق المحراب، وبالتالي تقع أمام الأنصار وهم يتجهون للقبلة عند إداء الصلاة. وكانت تلوح من بعيد في أفق المدينة، وينعكس ضوء الشمس على سطحها الأبيض. وكان من المناسب واللائق تماما أنها كانت أبرز معلم بالمدينة، وتبدو للمهاجر القادم والحاج لقبر المهدي من بعيد كمنارة. وبحسب تقاليد «الزيارة» التي يقوم بها السوداني المحب لقبر أو قبة وليه، كان الزائرون لقبة المهدي يقبلون عليها ومشاعرهم تختلط بين التوقير والتبجيل والاحترام والخوف. وعادة ما يطلبون

لأنفسهم وأهليهم في دقائق تلك «الزيارة» البركة والخير والصحة والوقاية من البلايا والمصائب. وكانت المخابرات العسكرية المصرية في وقت مت الأوقات قد قللت من شأن قبة المهدي، ومن أهميتها عند الأنصار، إذ جاء في تقرير لها عام 1891م أن الأنصار الذين كانوا يحجون لقبة المهدي ويأتونها من أمكنة بعيدة «بدأوا يعزفون عن زيارتها، بل توقفوا عن ذلك تماما. وما من أحد يزور القبة الآن سوى بعض نساء أم درمان، فيما عدا خلال أيام عيد الأضحى، عندما يزورها كل سكان المدينة». وسواء أن كان ما ذكرته المخابرات العسكرية المصرية صحيحا أم غير ذلك (ويصعب في ظني لتلك المخابرات التفريق بين زوار المدينة وسكانها) فالتقرير يؤكد أن السودانيين ظلوا يأتون لأم درمان كل عام لزيارة قبة المهدي في أيام عيد الأضحى. ولا يشك أحد، على أية حال، في الإخلاص والتوقير الشعبي العارم للقبة ورمزيتها. وسبق أن كانت حركة الأشراف ضد الخليفة في عام 1891م تدور في أو حول تلك القبة، ربما لتأكيد صلتهم الوثيقة ببركة من ترقد رفاته تحتها، وأحقيتهم في خلافته من بعد موته. وكان من المعتاد أن يستقبل أبناء المهدي الحجاج الزائرين في القبة. وسجل بابكر بدري في مذكراته أن والدته قالت وهي على فراش الموت إنها «كم تشتاق لاستراحة لطيفة تحت ظل تلك القبة». وقبل بدء معركة كرري، كانت البواخر البريطانية قد استهدفت بالقصف المدفعي قبة المهدي كرمز لقلب المهدية. وكان الأنصار قد تجمعوا في وحول القبة طلبا للحماية وظنا منهم أن بركتها ستقيهم من شر الغزاة. وأحصى أحد المراسلين البريطانيين عدد القتلى الذين وجدت جثثهم ملقاة حول القبة ب 102 فردا[55].

وكان الأنصار يكنون أيضاً قدرا كبيرا من التبجيل والاحترام لجامع الخليفة، ويعدونه رابع الأماكن المقدسة في العالم بعد الحرم المكي بمكة، والحرم المدني بالمدينة والحرم الأقصى بالقدس. وألف شعراء المدائح في ذلك «المسجد الرابع» قصائد عديدة. وذكر لي في منتصف الثمانينات أحد الذين عاشوا في زمن المهدية أنه كان قد ولد بالقرب من «المسجد الرابع».

وكان من مصادر «البركة» الإضافية (والمتجددة) المتاحة للأنصار وقتها هم أفراد عائلة المهدي، ومن ضمنهم زوجاته وأولاده، والخليفة عبد الله وعائلته. وكان الحجاج القادمين لأم درمان يحرصون على زيارة بيوت هؤلاء، وإن لم

يتيسر هذا، فقد كانوا يكتفون بالذهاب لوسط المدينة حيث تتركز «البركة». وكان الأنصار يؤمنون كذلك بأن الخليفة (باعتباره هو الخليفة الذي اختاره المهدي بنفسه ليخلفه من بعد موته) كانت لديه القدرة على الشفاعة لهم عند الله، وعلى مباركة دعواتهم وتسهيل قبولها. ولمثل ذلك الإيمان أساس في التراث الصوفي، والممارسات السودانوية. وهنالك الكثير من الرسائل التي كتبها أفراد من الأنصار للخليفة تعبر عن عظيم اجلالهم له، وإيمانهم بقدراته الدينية الخارقة. ومن السهل طبعا أن نزعم أن تلك الرسائل كانت من باب التزلف والملق والمدح المفرط. غير أنه يجب تذكر أن موضوعا واحدا كان مشتركا في كل تلك الرسائل، ألا وهو قدرة الخليفة على إبراء المرضى، وربما كان هذا دليلا على أن شدة الإيمان بمقدرات الخليفة في هذا الجانب كان أمرا شائعا. فعلى سبيل المثال وجدت رسالة من رجل يدعى أحمد داي النور للخليفة يرجوه فيها أن يمنحه بعضا من ماء وضوئه ليداوي به حمى (مزمنة) أصابتته. وبعث برسول ليجلب له ذلك الماء لأمله الكبير في أن يستجيب الخليفة لطلبه. وكتب للخليفة آخرون يطابون فيها السماح بزيارة أم درمان ويضيفون للرسالة سبب الزيارة: «إذ لا أمل للشفاء لنا سواك» أو «فالبقعة هي الشفاء» أو «أن شفاء أخي في التمتع بالنظر إلى وجهك الجميل» الخ[56].

وكما أن حب أم درمان قد ظل في النفوس بعد سقوط المهدية، ظل حب الخليفة باقيا عند بعض أنصاره. فقد كتب المفتش البريطاني في كوستي لمدير مديرية كردفان في عام 1918م رسالة جاء في بعضها التالي: «في آخر مرة زرت فيها قبر الخليفة في أم دبكيرات، وجدت حوله عددا من الأهالي الزوار، وعلمت أن قبر الخليفة يزار باستمرار». ورغم أن شعبية الخليفة بعد سقوط المهدية قد تَضاءَلَت كثير، إلا أن التضحيات الكبيرة التي قدمها السودانيون في معركة كرري تؤكد على استمرارية شعبية الخليفة بعلى المستوى الشخصي، أو كما في حال بابكر بدري، فحتى الأنصاري الذي خبا حماسه للجهاد، يبدو أنه ظل محافظا على احترامه لشخص الخليفة «النبيل[57]».

سكان أم درمان

كانت أم درمان، بمساحتها الواسعة وتنوع أصول سكانها، مدينة مثيرة للدهشة بالنظر إلى المدن الإفريقية السودانوية الأخرى في القرن التاسع عشر. غير أنه لم يكن ممكنا تقدير عدد سكانها (ولا العدد الكلي لسكان السودان) تقديرا دقيقا. وعلى الرغم من وجود معلومات وأرقام عديدة في أرشيف المهدية، إلا أنه لا يوجد توثيق كاف لإحصاء يشمل كافة مناطق السودان ويغطي فترة زمنية واسعة. والسجلات التي نجت من عوادي الدهر هي تلك التي اهتمت بصفة خاصة بالأمور العسكرية والمالية، من حيث عدد الجنود، وواردات الخزينة، والمصروفات وغيرها. وحتى هذه، تجدها تختلف عن بعضها في الجودة ويصعب استخدامها أو الاستفادة منها إلا في سياقات محددة جدا.

وقد تجد تقديرات مختلفة لعدد سكان السودان أو أم درمان مبثوثة في كثير من المذكرات الشخصية لأفراد عملوا في السودان، أو في تقارير المخابرات. غير أن هذه المصادر كما وصفها المؤرخ البريطاني المؤرخ البريطاني هولت بأنها «تخمينات تقريبية وجُزافية على أحسن تقدير». ومن المؤكد أن العهد المهدي لم يجر أي إحصاء سكاني في أم درمان أو في السودان. وقدم القنصل البريطاني في القاهرة (السير كرومل) في عام 1904م تقريرا زعم فيه أن أي الحصول على أي عدد محدد أو تقريبي لسكان السودان هو أمر غير وارد البتة[58]». وعلى الرغم من كل ما ذكر فقد يمكن الاستعانة بتقديرات السكان ووثائق المهدية لتحديد، على الأقل، عدد سكان في أم درمان من عامي 1885 إلى 1898م، ولفت النظر لعدد السكان الأساسيين بالمدينة.

كان عدد سكان الخرطوم عندما سقطت (فُتحت) على يد المهدي عام 1885م نحو 30,000 نسمة[59]. ولا يوجد أي اتفاق حول أعداد الجنود والمدنيين الذين قتلوا أو جرحوا في يوم سقوط (فتح) المدينة. فقد زعمت بعض التقديرات أعدادا كبيرة تصل إلى 35,000. غير أن تقدير المخابرات العسكرية المصرية للقتلى كان «4,000 على الأقل». وتَلَى ذلك تقاطر «المهاجرين» بالآلاف إلى أم درمان استجابة لدعوة «الهجرة» التي أطلقها الخليفة عبد الله. ولكن كم كان عدد هؤلاء بالتحديد؟ وكم بقي منهم بالمدينة؟ وذكر المؤرخ

وضابط المخابرات العسكرية المصرية نعوم شقير أنه سمع في أخريات عام 1894م بأن سكان أم درمان قد بلغ مليون نسمة. غير أن الأسير الإيطالي روسيقونيلي قدر عدد سكان أم درمان في عام 1888م بـ 120,000 إلى 130,000، و بـ 150,000 (أو أكثر) في عام 1894م. وقدر الأسير أورفالدر عدد سكان المدينة بـ 150,000. غير أن تقريرا عسكريا عاما من المخابرات العسكرية المصرية عام 1890م ذكر أن عدد سكان أم درمان في «الأوقات العادية» كان يتراوح بين 15,000 و 20,000 نسمة. وأخيرا، ورد في تقرير عام 1895م أن عدد سكان أم درمان بلغ نحو 400,000 نسمة بحسب ما أفاد به الأسير النمساوي رودولف سلاطين (الذي كان فر من أسره في أم درمان في ذلك العام). وبالإضافة لتلك الأرقام (المتضاربة) أصدر المخابرات العسكرية المصرية عددا من التقديرات عن عدد المحاربين في أم درمان تغطي الفترة بين 1890 - 1898م. وكان من المتوقع أن تكون تلك التقديرات أكثر واقعية وموثوقية من التقديرات العامة لتعداد كل السودان، بسبب الطبيعة المتخصصة لتلك الاحصائيات، والرغبة الواضحة لـ «مكتب الحرب البريطاني» في معرفة معلومات مهمة عن عدوه. وعلى الأقل يمكن مراجعة تلك التقديرات البريطانية لأعداد جنود المهدية مع السجلات المهدوية من أجل حساب عدد سكان المدينة.

وكقاعدة عامة يمكن القول بأن عدد سكان أم درمان قد تأرجح كثيراً عبر السنوات. وكان معظم الذكور البالغين الأحرار يعدون في زمرة الجنود (أو المجاهدين)، وكانوا يقضون غالب أيامهم، على فترات متقطعة، خارج المدينة وهم يؤدون مهامهم الحربية. وكانوا عادة ما يأخذون معهم في مثل تلك الحملات زوجاتهم وإمائهم، من أجل توفير الخدمات لهم. ولم يعف من الذهاب في تلك الحملات الحربية سوى بعض الإداريين وأفراد مجموعة المسالمة (الذين دخلوا أو أدخلوا في الإسلام بعد سقوط الحكم التركي - المصري)، وصفوة أفراد عائلة المهدي، رغم أنه من المعروف أن قلة ممن ذكرنا كانوا قد شاركوا في سنوات مختلفة في عمليات «الجهاد» الحربية. لذا قدر، على سبيل المثال، عدد الجنود الذين دخلوا مدينة أم درمان مع القائد «حمدان أبو عنجة» في أبريل من عام 1887م بـ 18,000 إلى 100,000 فردا (لاحظ الفرق الكبير

في التقدير). وقدر عدد البقارة الذين هاجروا لأم درمان بين عامي 1888 – 1890م بـ 60,000 نسمة، وهذا عدد يساوي تقريبا عدد كل أفراد قبيلة التعايشة. وغادر حملتان عسكريتان ضخمتان، بقيادة يونس ود الدكيم وعبد الرحمن النجومي، مدينة أم درمان بين عامي 1887 و1888م. وبعد تلك السنوات تم إعادة توطين عدد كبير من البقارة في منطقة الجزيرة. وبالإضافة لعاملي الهجرة والجهاد، فقد تأثر عدد سكان المدينة بالحاجة لمزارعين. فقد سبق أن ذكرنا أن كثيراً من الذين هاجروا (طوعا أو قسرا) لأم درمان كانوا يؤبون للجزيرة وكردفان في كل شتاء للزراعة. وأكد «التقرير العسكري العام» الصادر عام 1895م تحديدا أن ٪75 من سكان أم درمان كانوا قد غادروها بعد هطول الأمطار من أجل الزراعة.

وأخيرا، لا ريب أن مجاعة سنة 1306هـ (1888 – 1889م) كان لها أثر بالغ على عدد السكان. فقد ذكر علي المهدي (أحد أخوة محمد أحمد المهدي) أن 8,000 من رجال قبيلة التعايشة أمروا بالرحيل إلى فشودة مع عائلاتهم حتى يخففوا الضغط على مدينة أم درمان، ويكفوا الدولة عبء إطعامهم. أما بالنسبة للعدد الذي توفي نتيجة لتلك المجاعة، فقد زعم إبراهيم فوزي أنه لا يقل عن ٪75 من مجمل السكان. غير أن الأسير النمساوي أورفالدر قدرهم بنحو ٪60. وكانت تلك التقديرات لمن موتا بسبب المجاعة في كل أنحاء السودان. ولا شك أن الرقمين المذكورين لم يكونا غير محض تخمين. وحدد سلاطين من ماتوا في تلك المجاعة بأن أكثرهم كانوا من «الأفراد المتنقلين والوافدين لأم درمان، وليسوا من الأهالي المستقرين بها». فأهل المدينة كانوا قد خزنوا بعض الحبوب. وأضاف سلاطين بأن «رجال القبائل المختلفة كانوا يساعدون بعضهم بعضا».[61] لا بد أن آلفا من الأفراد قد ماتوا في أم درمان في سنة تلك المجاعة، غير أن كثيراً من الآلاف الآخرين كانوا قد قدموا للعاصمة بحثا عن الطعام. لذا فإن تأثير المجاعة على عدد سكان المدينة ليس معلوما تماما.

وكان هنالك عامل آخر، وهو وجود النساء (أو بالأصح النساء والأطفال) في المدينة، والذين كانوا يمثلون أكبر نسبة من السكان بالمدينة في كل وقت من عهد المهدية. بل لقد كان الأسير الألماني نيوفيلد قد زعم بأنه مع حلول شهر نوفمبر 1888م فقد كادت أم درمان أن تخلو تماما من الذكور نسبة لخروجهم

جميعاً في حملات عسكرية. ولم تفت على أجهزة المخابرات في تقاريرها، ولا على ما كتب في السنوات التي تلت «استعادة» السودان على يد الجيش الإنجليزي - المصري ملاحظة أن أغلب سكان المدينة كن من النساء (بنسبة 3 : 1). ويبدو أن تلك النسبة معقولة جدا. فقد رصدت وثيقة مهدوية في عام 1306هـ / 1888م أعداد واسماء 168 عائلة عائلات قبيلة الركابية في أم درمان، وذكرت أنهم كانوا 168 عائلة و54 مجاهدا (بنسبة 3: 1 تقريبا). وبالطبع كانت أعداد أفراد كل عائلة وعدد الزوجات فيها يختلف بحسب الثروة والظروف: فقد ورد عام 1893م في قائمة بأسماء الجنود القادمين لأم درمان من مناطق صحراوية نائية أن هنالك 1,101 من أفراد العائلات لـ 1,005 من المجاهدين، بينما اشتملت جماعة الأمير مساعد قيدوم 25 عائلة و6 من الأنصار. ومن الجائز أن تلك العائلات الـ 25 قد قدمت للمدينة بغرض الاستقرار فيها. وبلغت أعداد عائلات الشكرية التي هجرت قسرا في عام 1888م 5,800 من أفراد العائلات، و2,023 من المجاهدين (مرة أخرى بنسبة تقارب 3: 1). وبالنظر إلى سياسيات المهدية التي كانت تشجع على تعدد الزواج، والغياب المتكرر للرجال بسبب مشاركتهم في حملات «الجهاد» العسكرية، فليس من العسير أن نقبل بفرضية نسبة النساء (أو النساء والأطفال) إلى الرجال (1:3). ولا شك أن تلك النسبة أقل مما كان حادثا فعلا. ومن المثير للانتباه أن إحصاءً غير رسمي أجري في عام 1921م وجد أن نسبة النساء للرجال بأم درمان هي نفسها كما كانت في عهد المهدية[62].

ويبقى سؤال مهم هنا عما إذا كان «أفراد العائلة» المذكورين في وثائق المهدية يشملون المسترقين، إضافة إلى النساء والأطفال الأحرار. والغالب عندي أن الإجابة هي بالنفي. فعلي الأقل ورد أن جماعة مساعد قيدوم كانت تشمل إضافة إلى أفراد العائلات، 5 من الآدميات (صغار الإماء) و17 من الخادمات (الخدم). ولهذا الأمر أهمية خاصة، إذ أن بعض الدراسات أشارت إلى أن نصف عدد سكان أم درمان كان من المسترقين. وذكر الأسير الألماني نيوفيلد في كتابه أن «أم درمان مليئة بالرقيق، ويجد المرء حتى في أفقر البيوت أمة واحدة على الأقل». وهذا ما أكدته كتابات العديد من الرحالة الذين زاروا السودان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. ومرة أخرى قد يكون هذا العدد قليلا

جدا: فقد قدر عدد المسترقين الخرطوم في عام 1883م بنحو نصف إلى ثلاثة أرباع عدد سكان المدينة الكلي، بينما قدر الرحالة الأمريكي بيارد تايلور عدد المسترقين بها بنحو نصف عدد السكان[63].

وقدمت المخابرات العسكرية المصرية في الفترة بين 1889 – 1890م أربعة تقديرات لقوة جيش المهدية من حيث العدد. ويمكن بحث تلك التقديرات لإلقاء الضوء على مسألة تعداد السكان بأم درمان، بناء على نسبة (3 نساء وأطفال : 1 رجال) التي سبق ذكرها، شريطة أن يعد ذلك التقدير هو الحد الأدنى، إذ أنه يستبعد غير المحاربين في الجيش، ولأنه ربما كان يستبعد المسترقين أيضا. ويمكن العثور على تلك التقديرات في شهادات محمود أفندي عبد الله وعبد الله أفندي محمد، وهما من موظفي الحكومة التركية – المصرية اللذين أفلحا في الهرب من أم درمان (بحسب ما جاء في تقرير للمخابرات العسكرية المصرية في يونيو من عام 1890م، وتقرير عسكري عام آخر صدر في ذات العام). وشهد محمود أفندي عبد الله أن جيش المهدية في أم درمان به نحو 12,000 رجلا «من كل الأنواع». بينما قدر عبد الله أفندي محمد عددهم ب 20,000 رجلا «من كل الأنواع». وكان التقرير العسكري الصادر في يونيو من عام 1890م قد قدر عددهم ب 25,500 فردا «من كل الأنواع»، وزعم أن من بين هؤلاء كان الجنود لا يتجاوزون ال 8,500 جنديا. و بناءً على نسبة (3 نساء وأطفال : 1 رجال) المذكورة أعلاه، يمكن أن يكون عدد سكان أم درمان الكلي 48,000 أو 80,000 أو 102,000 أو 34,000 نسمة، على التوالي. وبما أن كل هذه التقارير، وكل تلك التقديرات تتحدث عن نفس السنوات، فالتفاوت الشديد في الأرقام أمر محير بالفعل. ولا شك بأن الذي التقرير الذي أتى به التقرير العسكري العام كان أقل مما يتوقع. وفي مكان آخر كان ذلك التقرير يقدر عدد سكان أم درمان ب 15,000 إلى 20,000 نسمة، والتي تقل بالطبع عما يمكن استنتاجه من نسبة (3 نساء وأطفال: 1 رجال). وأعتقد أن تقديري محمود أفندي عبد الله وعبد الله أفندي محمد أيضا، وتقدير يونيو 1890م هم أقل مما هو متوقع، حتى إن وضعنا في الاعتبار أنهم كانوا قد أحصوا رجال الأنصار الملتزمين بالجهاد، فقد كانت تلك فترة مصالحة وتقليص (لمعارك) المهدية، ولا يوجد أدنى سبب لنفترض أن أم درمان قد جردت من سكانها

الرجال. ومن الممكن بالطبع تصور أن عدد السكان قد انخفض بصورة دراماتيكية نتيجة لمجاعة 1306هـ رغم أن لسلاطين باشا رأي آخر. وأهم من كل هذا، فتلك التقديرات لعدد السكان لا تعكس الزيادة الهائلة التي لا بد أن تكون قد حدثت في عدد السكان بسبب هجرة قبائل البقارة للمدينة. ولعل أقرب إحصاء لسكان أم درمان للصحة قد ورد في التقرير العسكري العام الذي صدر في 1891م، والذي قدر عدد الجنود في المدينة بـ 49,000 جندي، وأن عدد سكان أم درمان الكلي هو 196,000. وهذا عدد يقارب ما أتى به الأسيران روسيقونيلي وأورفالدر، وهو رقم نعتقد أنه هو الحد الأدنى المتوقع لعدد سكان المدينة. وكان روسيقونيلي قد قدر أن سعة الجامع أكثر من 70,000 مصليا. وكذلك أنشد الشاعر أحمد ود سعد بما يفيد أن «70,000 رجلا قد صلوا، ليلة بعد ليلة، خلف الخليفة في رمضان 1303هـ (1886م)». ولا بد أن يكون هؤلاء كلهم من الذكور. وإن طبقنا نسبة (3 نساء وأطفال: 1 رجال)، فلابد أن عدد سكان أم درمان قد جاوز في بعض سنوات المهدية 250,000 نسمة[64].

ولاحقا جاء في التقرير العسكري العام الذي صدر في 1895م أن عدد سكان أم درمان يفوق 400,000 نسمة. وقد يبدو هذا العدد كبيرا بصورة غير اعتيادية. وقد يكون ذلك الرقم انعكاسا لتركيز الجنود في المدنية عقب هزيمة جيش المهدية من الإيطاليين في أقوردات في 21/12/1893م. وكسلا (17/7/1894م). وبالإضافة لذلك، كان ذلك التقرير قد عد أن بالمدينة نحو 61,600 من الجنود، وهذا يعني، باعتبار تلك النسبة التي ذكرناها، أن عدد سكان المدينة هم 246,400 نسمة. وإن ضاعفنا هذا العدد ليشمل المسترقين بالمدينة (والذي نفترض أنهم كانوا يشكلون نصف عدد السكان) فهذا يعني أن عدد السكان يبلغ 492,800 نسمة، مع الأخذ في الاعتبار أن فرضية أن نصف عدد السكان كانوا من المسترقين لا يقوم عليها دليل قاطع.

وعقب «استعادة» السودان في عام 1898م، قام المخابرات العسكرية المصرية. بتحضير «تقرير استخبارات السودان» بناءً على وثائق المهدية التي تم الاستيلاء عليها، وخلص إلى أن عدد المحاربين الأنصار الذين شاركوا في معركة كرري الفاصلة كانوا نحو 52,000 فردا. وبحسب فرضية نسبة

الذكور للإناث المذكورة أعلاه يمكن التوصل إلى أن عدد سكان المهدية في آخر عهد المهدية كان يبلغ 208,000 نسمة. وعلى سبيل المقارنة يمكن أن نذكر أن المؤرخ السوداني (والمهدوي السابق) محمد عبد الرحيم كان قد زعم أنه لم يبق عقب معركة كرري سوى ٪25 من سكان أم درمان، إذ أن البقية إما أن يكونوا قد قتلوا أو فروا. وأجرى إحصاء في عام 1901م، ومسح سكاني عام 1906م – ودقة كليهما مشكوك فيها –أظهر أن تعداد السكان بأم درمان هو 50,000 و60,000 نسمة، على التوالي. وإن كان ذلك هو ربع عدد السكان الذي بقي بالمدينة بعد معركة كرري، فيمكن أن نقدر عدد سكان أم درمان في 1898م لا بد أن يتراوح بين 200,000 و240,000 نسمة. وكان الطبيب المصري حسن زكي (الذي قضى سنوات المهدية في أم درمان) قد ذكر رقما مشابها. وكان ذلك الطبيب قد أتهم بحقن الناس بجرثومة الجدري عندما عم ذلك الوباء المدينة، ولكنه دفع بأنه أفلح بها فعله في تقليل معدل الوفيات إلى ٪5 فقط. وذكر أن بيت المال قام بتوزيعه 12,000 كفنا لتكفين الموتى، مما يؤيد فرضية أن سكان المدينة كان حينئذ 240,000 نسمة[65].

ويمثل عدد سكان أم درمان البالغ، كما قدرنا، نحو ربع مليون نسمة (سواء إن شمل ذلك العدد المسترقين أم لم يشمل) هو رقم كبير حقا بمقاييس تلك الأيام في أفريقيا. ولا شك أنه رقم غير مسبوق في التاريخ السودانوي. وإن أضفنا أعداد النساء (المسترقات وغير المسترقات) والأطفال كسكان أساسيين فإن ذلك العهد كان يمثلان الجهادية في الكارا (وبعد عام 1894م يخدمون أيضاً في قوة الملازمين التابعة للخليفة). وتذكر وثائق المهدية، وتقارير المخابرات (المخابرات العسكرية المصرية.) أن متوسط من كانوا في أم درمان بمعسكر الكارا وحده بلغوا 3,000 فردا، وكان هنالك بالكارا والملازمين نحو 8,000 [66]. وباستخدام نسبة النساء إلى الرجال المذكورة أعلاه، يمكن افتراض أن عدد الجهادية وعائلاتهم كان قد بلغ 12,000 نسمة (قبل 1894م) و32,000 (في 1894 وبعدها)، رغم أنه من شبه المؤكد أن بعض الجهادية لم تكن لهم عائلات.

وشكل الإداريون والعاملون الآخرون بالدولة جزءا من سكان المدينة الأساسيين. وحصر «تقرير استخبارات السودان» الصادر في 1898م هؤلاء

في 234 فردا، كانوا يعملون في «بيت المال» وفروعه، والمحاكم، والترسانة، إضافة للكتبة والعمال الفنيين. وتزيد نسبة النساء إلى الرجال المذكورة أعلاه عددهم إلى 936 فردا. ويتداخل مع تلك الإحصائيات أعداد الضباط والجنود والموظفين وعائلاتهم في غضون سنوات الحكم التركي – المصري، والذين بلغ عددهم عند «استعادة» السودان 8,676 فردا، وعدد غير المسلمين الذين دخلوا في الإسلام (المسالمة) الذي بلغ قبل معركة كرري 199 فردا[67].

وأخيرا، يجب أن نذكر شيئا عن عوائل صفوة المجتمع المهدوي، والذين كانوا يشكلون مكونا مهما في نسيج سكان المدينة الأساسيين. وستناول بالتفصيل في جزء آخر من هذا الكتاب هيكلة تلك المجموعة الصفوية. ويكفي القول هنا بأن هؤلاء كانوا هم زوجات المهدي وأبنائه وإخوانه، وكذلك عائلة الخليفة عبد الله وإخوته وأخواته، وعائلة حامد محمود، التي تشمل عائلة الخليفة شريف، وعائلة أحمد شرفي (من أشراف دنقلا)، وأخيرا زوجات وأبناء الخليفة علي وإخوته وأخواته. ومما بين يدينا من وثائق يدلنا على أن من بين تلك العائلات ما لا يقل عن 353 من النساء والأطفال، وهذا رقم لا يشمل المسترقين وغالب المحظيات. وهنالك عدد كبير من الأمراء يعدون من زمرة أفراد عائلة الخليفة عبد الله. وإن أضفنا لهؤلاء زوجتهم وأبنائهم، فسيزيد ذلك بالقطع في عدد تلك الفئة.

وإذا أخذنا ككل أعداد سكان أم درمان الأساسيين من جهادية، وإداريين، وموظفي دولة، ومسالمة، وموظفي الحكومة التركية – المصرية السابقة، وصفوة العائلات المهدوية، فإننا سنجد أن عددهم الكلي قد يصل إلى نحو 42,000 فردا، أي ٪17 من لعدد سكان المدينة الكلي، الذي قدر في حده الأدنى بربع مليون نسمة. وإن أضفنا لذلك العدد (الذي يشكل سكان المدينة الأساسيين) أعدادا كبيرة من نساء الأنصار والأطفال، والجنود القادمين من مناطق مختلفة بغرض الجهاد، والحجاج والتجار الزائرين للمدينة. ولا شك أن إدارة شؤون وحكم كل تلك الأعداد الكبيرة من الأفراد المتنوعين، والذين استقروا في أم درمان تحت ظروف عسيرة (خاصة في عهد تميز بفورة حماس ديني مفرط) تثير أسئلة مهمة عما قام أو أمر به الخليفة من توجيهات، وما الذي كان يؤمن به الأنصار، وكيف عاشوا حياتهم في تلك «المدينة المقدسة».

الفصل الثالث

حكم وإدارة مدينة المهدي

«عندما صدر الأمر للأنصار بحجز المنازل في يوم الفتح حجزت أنا ومحمد مصطفى منزل رجل يدعى محمد علي بيك وصوص، أظنه تاجرا أصوليا فوجدنا فيه الزبيب ودقيق القمح والسمن واللحم المقدد وجولات الذرة، ولم نجد به أحدا فلم أمس من أي من تلك المأكولات لأني كنت صائما، ولو كنت غير صائم لا يمكن أن آكل كصاحبي حتى يصدر الإذن من ولد النجومي عن المهدي بإباحة ما يؤكل مما يوجد من المأكولات. وفعلا لم يصدر الإذن إلا ضحى الثلاثاء حيث خبزنا من الدقيق أدمناها بالزيت تقشفا مع وجود السمن والعسل».

بابكر بدري «حياتي – الجزء الأول».

السُلطات وهياكل الحكم والإدارة

كان الأنصار على درجة عالية من الإخلاص والولاء والحماسة والتأييد للخليفة، إلا أنه واجه رغم ذلك صعوبات جمة وظروفا عسيرة في أم درمان لم تساعده على إقامة حكم مستقر. ومما زاد من تعقيد الأمور بالنسبة له هو عدم شعوره بعدم الأمان السياسي، والعزل المتكرر لمن يعملون تحته من المعاونين والإداريين. وعلى مستوى أكثر جوهرية وأهمية، برز سؤال عن كيف يتأتى لحاكم أن يحافظ على نظام دنيوي (متعلق بمعاش الناس وحياتهم اليومية

العادية) في مجتمع ديني متشدد وعهد مهدوي صارم: مثل لماذا نتخلص بطريقة مناسبة من القمامة إن كان المهدي المنتظر قد ظهر بالفعل، وقد اقترنت نهاية العالم على كل حال؟ وبالإضافة إلى ذلك برز سؤال عن أي نماذج ومعايير الحكم والإدارة نحتفظ بها من النظام التركي – المصري السابق، وأيها نعده فاسدا ومفسدا وغير قابل للإصلاح؟ وحتى هل يمكن أن نعد «الإدارة الحضرية» هدفا في دولة تعرف نفسها بأنها دولة «جهاد»، شكلتها «الهجرة»، في مدينة تعد مجرد «بقعة» في الطريق المؤدي لإقامة نظام إسلامي عالمي قويم؟

كان الكتاب الأوربيون في القرن التاسع عشر قد تناولوا بالنقد الحاد الخليفة عبد الله وسياسته وآرائه. وليس هذا بالأمر المستغرب. وإن كان من سبب لتلك الحملة (الإعلامية) القاسية التي شنت على الخليفة عبد الله فهو ما قام به فرانسيس ريجيلاند وينجت مدير المخابرات العسكرية المصرية منذ عام 1889م، ومؤلف / محرر ثلاثة من أكثر الكتب الإنجليزية شعبية وتأثيرا عن فترة المهدية. وإلى حين ظهور كتاب المؤرخ البريطاني هولت عن المهدية، ظلت تلك الكتب هي السائدة، بما حملته من آراء كاسحة النقد مفادها أن الخليفة حاكم ديكتاتوري مستبد ومتسلط وقاسي القلب، يحكم كل شبر في السودان بقبضة حديدة لا ترحم، ولا يراعي إلا مصالحه الشخصية ومصالح قبيلته التعايشة. وكان المؤرخ البريطاني هولت قد قدم رؤية مغايرة لما أورده وينجت أوضح فيها إلى مدى كان الخليفة كان أسير ظروفه المحيطة. وبالإضافة لذلك، يجب إدراك أن الخليفة كان أعلى سلطة دينية وسياسية في السودان، ولكن يجب أن ندرك أيضاً أن سلطته تلك لم تكن سلطة مطلقة، بل كانت لها حدود معينة. فعلى سبيل المثال كان عليه، مثله مثل السودانيين الآخرين، أن يذعن لرأي أفراد عائلته القريبين في بعض المسائل الخاصة. فقد رفض أخوه وبعض أفراد عائلته الآخرين أن يطلق زوجته الأولى، فلم يطلقها. وككل الحكام في الدنيا، كان الخليفة تحت رحمة مستشاريه ومساعديه، الذين كانوا أحيانا لا يمحضونه النصح، ويكذبون عليه، ويستغلون مراكزهم ويتربحون منها لأنفسهم. وربما كان الخليفة كثير الريبة والشك، خاصة فيمن يعدهم من الخصوم. ورغم ذلك فقد أخفق في تتبع أثر أو معرفة مكان اختباء ثلاثة من قادة الختمية في أم درمان عام 1887م، فأضطر لتكليف أحد الناس في منطقة نائية بالحضور للمدينة

للبحث عنهم. وكان الخليفة يجد نفسه في بعض الأحايين مجبرا على اتخاذ قرار يخالف ما يريده هو، وذلك بناءً على رغبة جماهيرية في أمر من الأمور. فعلي سبيل المثال وجد الخليفة نفسه مضطرا على إبطال قراره بسبي نساء الجعليين عقب مَقْتَلَةُ المتمة في 1897م، وجلبهن لأم درمان، نسبة لغضب الكثيرين بالمدينة من ذلك القرار. وكما سأل أحد أصحاب بابكر بدري سؤالا بلاغيا (معلوم الإجابة سلفا): «وهل يمكن للخليفة أن يفعلها دون أن يحرق المدينة بالنيران؟[1]»

وعلى ضوء ذلك يمكن أن نقرأ باهتمام خاص الوصف الذي قدمه الأسير الألماني شارلس نيوفيلد للمراسل الحربي بينت بيرلي عن الخليفة. تحدث نيوفيلد في عام 1898م (ودون أن يلقي بالا للنقد الذي وجه له لعجزه عن الفرار من أم درمان) عن الخليفة بإنصاف ودون محاباة أو تحامل، ودون أي محاولة منه لإثارة الاهتمام والدعاية لمذكراته اللاحقة عن سنوات أسره في أم درمان. قال نيوفيلد للمراسل الحربي إن الخليفة «لم يكن من نوع الرجال السيئين، ولم يكن مختلفا بصورة خاصة عن بقية العرب في القسوة، وبالتأكيد لم يكن متوحشا». وقال للمراسل الحربي أيضاً بأن الخليفة كان يزوره أحيانا ويدردش معه. وقال أيضاً أن الخليفة كان قد تعهد له ذات مرة بأنه كان سيتخذه صديقا مقربا، ويجعله من خاصة مقربيه لو كان الأمر بيده. وقال أيضاً بأن الخليفة أكد أنه يحب الرجال البيض ويعجب بسعة معرفتهم وقدراتهم، وأنه مستعد، لو سُمح له، لاستضافة عدد منهم في الخرطوم». ومعلوم بأن الخليفة كان يصادق ويوادد الأغاريق بالمدينة لأنه كان يدرك بأنه ما من خطورة في تلك الصداقة والود، إذ أن الأهالي لا يغارون منهم مثلما يفعلون مع الرجال البيض الأوربيين الآخرين بالمدينة. وزعم نيوفيلد أن الخليفة اشتكى له من كثرة شكوك التعايشة حول تداخله معه (أي مع نيوفيلد)، وعن أنهم يحكون له عن قصص عنه وعن الأوربيين بالمدينة، ليحملونه على قتلهم جميعاً دون تمييز. وأبدى الخليفة تبرمه من غيرة أهل قبيلته ونظرتهم المتعصبة الضيقة للأمور، ولكنه قال أخيرا – بحسب نيوفيلد –: «ولكن ما عساي أن أفعل إزائهم، وقوتي من قوتهم وليس لي أن أجابههم؟». وزعم نيوفيلد أن عبد الله كان كثيراً ما يتحدث له عن مثل تلك الأمور، وأن «قائد أولئك الدراويش المتعصبين» أبدى رغبة قوية في معرفة المزيد عن أوروبا

وشعوبها، وكان يأمل يوما ما في عقد سلام مع دول العالم الخارجي، وأن تتركه تلك الدول ليفرغ لحكم السودان[2].

وكانت حقيقة أن الخليفة كان يتخذ بعض القرارات مجبرا أمرا في غاية الأهمية، فقد كانت أم درمان (مثل غيرها من الدول السودانيوية) تفتقر إلى المنظمات البلدية الرسمية التي تدير المدن في الغرب. لذا فقد كانت سلطة إدارة مدينة مثل أم درمان تقع على عاتق حاكم الدولة (الخليفة عبد الله) وحده. وبالنظر إلى حدود تلك السلطة، وما يمكن أن تمتد له، يبرز سؤال: ما هو الجماع المنظم للحياة اليومية بأم درمان في عهد المهدية، أو حتى يجعلها ممكنة، من بين العوامل التالية: القيادة الشخصية، أم مؤسسات الدولة، أم الهياكل الاجتماعية والاقتصادية، أم الإرادة الشعبية؟ وبالإضافة لذلك، ما هو الدور الذي لعبته العقيدة المهدية في ذلك؟ وهذا النوع من الأسئلة مهمة، وبصورة خاصة في ذلك المناخ الثوري، العامر بالإثارة الدينية، والاضطرابات المتكررة في غضون سنوات حكم الخليفة التي امتدت لثلاثة عشر عاما.

عرفت السلطات المهدوية أم درمان تعريفا دقيقا ومحددا كوحدة جغرافية وإدارية. ورغم أن حدود المناطق المختلفة قد تتغير قليلا أو كثير بحسب الأحوال السياسية المتغيرة، إلا أن المخابرات العسكرية المصرية كانت قد تعرفت على 16 عمالات (يرأس كل عمالة واحدة منها عامل الخليفة) بالبلاد في عهد المهدية. وكانت ثلاثة من تلك العمالات تشكل «أم درمان الكبرى»: هي عمالة الشرق (وهي تمتد من العيلفون إلى حجر العسل، على رأسها عامل الخليفة أبو بكر محمد الأمين) وعمالة الغرب (وهي تمتد من خور شمبات إلى حجر العسل، على رأسها عامل الخليفة أحمد ناصر الملك)، وأم درمان، العاصمة نفسها، وتمتد من إبي سعد في الجنوب إلى خور شمبات، وهي تقع، على الأقل اسميا، تحت الإشراف والإدارة الشخصية للخليفة عبد الله. وكما أشار المؤرخ البريطاني هولت، كانت تلك العمالات الداخلية تعد «مناطق مالية» أكثر منها «وحدات إدارية»، والعامل فيها ليس إلا مجرد جامع للضرائب والمكوس. وكانت بأم درمان ستة مصادر للدخل على الأقل من ست ضرائب مختلفة، تدفع مباشرة لمركز بيت المال[3].

وباعتبارها عمالة (من ضمن عمالات البلاد) كانت أم درمان تعد أهم منطقة بالبلاد باعتبارها موقعا للتعبئة والحشد، ومركزا لقيادة الدولة المهدية، التي يمكن تعد دولة عسكرية في الأساس، خلقها «الجهاد» وبه تعرف. وباستثناء حاميات «الجهادية» و«الملازمين» فقد كان كل جيش المهدية من أنصارها المتطوعين. وفي ذلك كتب عصمت حسن زلفو في كتابه عن كرري: «وكان كل الجنود في المهدية من المتطوعين، وكل رجل بالدولة هو مقاتل / محارب قبل أن يكون أي شيء آخر». ولم يكن هنالك إعفاء لأي شخص من واجب الجهاد، حتى كبار الإداريين. فكان لزاما على الجميع، حتى القضاة، أن يرتدوا الزي الأنصاري الذي يرتديه الفرد العادي، وأن يحمل كل واحد منهم سيفا. وكان قاضي الإسلام أحمد علي يقود وحدة محاربة خاصة تحت كتيبة «الراية السوداء (الزرقاء)». لذا كان من الملائم أن يكون الشكل التنظيمي للدولة شكلا عسكري الطابع، على رأسه القائد العام للجيش: الخليفة عبد الله. لذا يجب أن نبدأ، عند النظر في شأن إدارة الدولة المهدية، بتركيبة القيادة العسكرية المهدوية، إذ أنها كانت، كما قال لي أحد أبناء الأنصار، «لم يكن هنالك وجه رسمي للحكم والإدارة في أم درمان»، بل كان «التنظيم الحضري في المدينة يعادل التنظيم العسكري[4]».

كان الخليفة يجلس على قمة قيادة الجيش، وكان بحكم وضعه كقائد أعلى، مسئولا عن كل الأمور المتعلقة بالاستراتيجية والتخطيط. وكان تحته مباشرة في الترتيب أخوه الأمير يعقوب، وكان هو القائد التنفيذي الفعلي لدولة المهدية وجيشها. ولا يمكن المبالغة بحال في أهمية الأمير يعقوب، فهي معروفة ومؤكدة، إذ شغل وظيفتي قائد القيادة العامة للجيش، ومدير الجهاز الإداري بالدولة. وبهاتين الصفتين المهمتين كان الأمير يعقوب مشرفا على كل الأمور المتعلقة بالدفاع، وبتسيير العمليات اليومية بالدولة. وبما أن كل شؤون الدولة المهمة كانت، كما هو متوقع، «عسكرية» الطابع، لذا كان كل كبار الإداريين والقادة تحت إمرة يعقوب، ويقدمون تقاريرهم الدورية له مباشرة. ولخص يوسف ميخائيل دور الأمير يعقوب باختصار غير مخل بقوله: «يعقوب ... يدير الدولة، ومسؤول عن كل شيء»، بينما كتب بابكر بدري في مذكراته بأن يعقوب كان محبوبا جدا في أوساط مختلفة، ولم يكن من الممكن الاستغناء عنه[5]».

وكان يعقوب، بصفته كقائد عام للجيش، مشرفا عاما على فرق «الراية الخضراء» التي كان يقودها الخليفة علي ود حلو، وهي قوات مجندة من رجال عرب النيل الأبيض (مثل دغيم وكنانة واللحويين)؛ و«الراية الحمراء» للخليفة محمد شريف، وهي قوات مجندة من الدناقلة والملازمين بقيادة ابن الخليفة عثمان شيخ الدين، وكانت تلك هي نخبة أكبر قوة بالجيش المهدوي في معركة كرري؛ والجهادية، التي كان على رأسها إبراهيم الخليل أحمد، ابن عم الخليفة، وكانت تعسكر في (الكارا)؛ ووحدات المدفعية «الطوبجية» في قلاع العاصمة؛ وقوات العمالات (المديريات) من مناطق السودان الأخرى. وبالإضافة لذلك كان الأمير يعقوب مسئولا مباشرا لفرق «الراية السوداء»، التي كانت في بدلية عهد المهدية هي القوة الرئيسة في جيش المهدي، وكانت قد شاركت في معركة كرري بقوة مكونة من مجندين من 52 قبيلة[6]. وأخيرا، كان الأمير يعقوب، بصفته القائد الأعلى، والرئيس التنفيذي، يشرف على كل مؤسسات البلاد التنفيذية. وكانت تلك المؤسسات تشمل «بيت المال»، أو الخزانة التي تصرف منها الرواتب والحبوب لأفراد الجيش (الدائم / النظامي)، ويعمل كمستودع للحبوب التي ترد للعاصمة عبر «الموردة»؛ و«بيت الأمانة»، التي كانت مستودها للأسلحة والذخائر؛ و«هجانة البوستة»، التي كانت تختص أساسا بالمراسلات العسكرية؛ و«ورشة الخبخانة» التي كانت تنتج الذخيرة.

وكان لتولي يعقوب إمرة الراية السوداء (الزرقاء) علاقة بقصة أم درمان نفسها، إذ أنه عقب حل «الراية الحمراء» التي كان رأسها الخليفة محمد شريف، أمر الخليفة عبد الله بضم جنودها للراية السوداء في 1886م، وصارت أكبر قوة من المتطوعين. لذا كان كل رجال أم درمان الذين لم يكونوا جنودا نظاميين مع «الجهادية»، ولم يكونوا كذلك من «الملازمين» هم من جنود الراية السوداء، بغض النظر عن قبائلهم.

وكان بناء تنظيم «الراية السوداء» (الزرقاء) يشابه قوات الجيش المهدوي الأخرى. فقد كان قائدها يشرف مباشرة على الكتائب الأربعة في الجيش (الربع)، وكان على رأس كتيبة أمير، وقسم أيضاً كل ربع إلى عدد من الرايات، تتمايز كل واحدة بقبيلة معينة (أو بفروع وأفخاذ تلك القبيلة). ويختلف عدد أفرد الجنود تحت تلك الرايات المتفرعة بحسب قدرة أميرها على تجنيد وحشد

الجنود لرايته (وفي بعض الأحوال بحسب عدد الجنود الذي يوزعهم عليه الخليفة عبد الله أو الأمير يعقوب). وقد يكون الجندي العامل تحت راية معينة من «الطبجية» أو من «المشاة» الذين ليس من سلاح غير السيف أو الرمح، أو من الجهادية. ويقسم الجميع إلى مجموعات تتكون الواحدة من مئة جندي، وعلى رأس كل مجموعة قائد يطلق عليه (راس المية). وتقسم المجموعة المئوية نفسها إلى مجموعات أصغر تتكون كل واحدة منها من 25 فردا، وعلى رأس كل مجموعة صغيرة قائد يسمى (مقدم).

وكانت تركيب وترتيب هيكل القيادة في جيش المهدية مستمدا من تراتيبية اجتماعية موجودة سلفا (في المجتمع السوداني). وكانت أهميتها لإدارة أم درمان واضحة بينة: كان كل أمير مسؤولا أمام الأمير يعقوب مباشرة عن سلامة ورفاهة جنده. وكان ذلك الأمير في العادة من نفس قبيلة، أو من فرع قبيلة، أو عرق، أو عشيرة، جنوده، ويقيم معهم في فريق / جزء محدد في المدينة. ولكلمة «فريق» ذات أهمية هنا، فقد استعملت في الأصل لتعني مجموعة من الجنود أو الأقرباء. واكتسبنت الكلمة في أم درمان معنى أو مغزى مكانيا، فصارت تعني «حي».

وفي غياب غالب «مسؤولي بلديات» أو سلطات محلية (كالنظار والعمد)، كتلك التي كانت موجودة في العهد التركي – المصري، صار «رؤساء المية» و»المقدمين» هم من يقومون بنتصريف الشؤون اليومية في أحيائهم (فرقانهم). وكانوا ملزمين بنتقديم تحديدا بنتقديم قوائم مكتوبة بأسماء مجنديهم لتقديمها لبيت المال من أجل تنظيم وتسهيل عملية صرف الحبوب وأنصبتهم من غنائم الحروب التي خاضوها. ولتنظيم وتنسيق عملية صرف المرتبات والحبوب، أمر الأمير يعقوب أمير كل راية بتعيين كاتب / محاسب أو أكثر لإدارة تلك المهمة. فعلى سبيل المثال كان في الراية السوداء (الزرقاء) أكثر من 25 من أولئك الكتبة / المحاسبين. وكان بعض هؤلاء من الأقباط المصريين، وأشهر مثال عليهم هو يوسف ميخائيل. وأرسل الخليفة خطابا في 1887م إلى علي جاد الله (ابن شيخ الكواهلة) يدل على شديد حرصه واعتماده على التراتيبية العسكرية والمجتمعية التقليدية. وكان والد علي قد غادر أم درمان تلبية لنداء الجهاد وترك أفراد قبيلته الكواهلة بأم درمان من دون زعيم (قبلي) يمثلهم ويدافع عنهم. قال الخليفة في

ذلك الخطاب ما يفيد بأن يريد له أن يبقى معه في «البقعة»، ليكون على رأس أفراد قبيلته، وليخبره بحالهم وأحوالهم. وأضاف الخليفة: «فلن يجدوا للراحة طعما من غير وجودك معهم[7]».

وكان مثل ذلك الضرب من التنظيم موجودا في عهد المهدية منذ أيامها الأولى. ويتضح ذلك أيضاً في حالة غير السودانيين المنبتين قبليا (أي الذين ليست لهم سلطة قاعدة قبيلة). ففي عام 1882م ولي السوري المسيحي جورجي اسطمبوليه (والذي غير المهدي اسمه إلى محمد سعيد المسلماني) مسؤولية المسيحيين في كردفان. وبعد سقوط الأبيض اختار المهدي أيضاً أمراء للجاليات الإغريقية والمصرية. وزعم أن الخليفة قال لسيد بيه جمعة في ذلك الوقت: «أنت مصري، وكل شخص يحب أن يرى أبناء بلده ...». وأشارت بعض المذكرات إلى الأمراء المقدمين في أوساط المسالمة بأم درمان. فقد عين الإغريقي ديمتري كوكورامباس (الذي صار اسمه بعد أن دخل / أدخل في الإسلام عبد الله) أميرا على الأغاريق بالمدينة. ويبدو أن هؤلاء الأمراء كانوا قد اختيروا بالانتخاب من بين أعضاء جاليتهم. وذكر يوسف ميخائيل أن الخليفة أمر عقب معركة توشكي في 1889م كل أفراد الجاليات الأجنبية بأم درمان باختيار أمرائهم، وأمر كذلك بأن تقوم كل قبيلة بإدارة شؤون أفرادها، وألا تتدخل في شؤون غيرها من القبائل[8].

وكانت مسؤوليات مختلف الأمراء في أم درمان تتعدى مجرد رعاية شؤون من تحتهم من سكان المدينة، واحتياجاتهم المادية. فقد كان من المهم أن يقوموا بالتوسط *لحل المشاكل التي لا تتطلب العرض على المحاكم*. وكان عليهم أيضاً تفسير وتطبيق تعليمات المهدي والخليفة كما وردت في «المنشورات»، أو قيلت في خطب صلاة الجمعة بالمسجد الجامع. وكان المهدي يشدد في خطبه تلك على عدم اختلاط النساء بالرجال، وعلى ضرورة التزامهن بالحجاب الشرعي. وبصورة عامة، كان الأمراء مسئولين عن رفاهة وسلوك رعاياهم، وكذلك مراقبة وتتبع من دخل منهم في الإسلام حديثا. وكان على فرد من الأهالي أن يحصل من أميره على تصريح إن أراد الذهاب إلى ترسانة أو حدائق الخرطوم. وكما أوضحت بعض كتابات الأوربيين الذين عاشوا في الأسر بأم درمان، كان الفرار من المدينة يعني تعريض من بقي بها من الأوربيين إلى مزيد من المراقبة

والتضييق والمساءلة من السلطات. وأخيرا، كان على الأمراء القيام بجمع الضرائب والعوائد وتسليمها لبيت المال، وكذلك توزيع ما تقدمه الدولة من مختلف أنواع الإعانات لمستحقيها.

وذكر الأسير الإيطالي روسيقونيلي أنه في أثناء بناء القبة والسور حول المدينة كان «بيت المال» قد فرض على الأمراء في المدينة دفع مبلغ معلوم للمساهمة في عملية البناء، وترك لهم حرية اختيار الوسيلة التي يجمعون بها ذلك المبلغ المعلوم من رعاياهم[9].

ويبدو أن ذلك التنظيم العسكري كان كافيا في أم درمان في غالب سنوات المهدية، حتى أقترب الجيش الإنجليزي المصري في عام 1989م، حين صار من الضروري إجراء تغييرات وتفويض سلطات أكثر (للبعض) من أجل حماية المدينة. وبالفعل فوض الخليفة عبد الله أحد أقربائه ومستشاريه من أمراء التعايشة، واسمه يعقوب أبو زينب، لتولي مهمة تأمين المدينة وحفظ النظام العام بها بصورة عامة. وكانت تلك وظيفة منحته السلطة المدنية الفعلية على كل أم درمان. وكان ذلك أمرا غير معتاد، وسرعان ما تم العدول عنه[10].

وكان إقرار الخليفة بأشكال السلطة السابقة، مثل كل الجوانب الأخرى في حكمه، أمرا عمليا ومرنا بأكثر مما يقر به الكتاب المعاصرون. ومثلما فعل المهدي قبله، فقد قام الخليفة بلا شك في بعض الأحايين بتعيين أنصاره وأتباعه في مواقع قيادة قبلية كان يحتلها من قبلهم شيوخ ساخطين على حكمه، أو كان لا يثق فيهم. وسبق لنا أن أتينا على ذكر رسالته إلى بني جرار في عام 1304هـ / 1887م التي حذرهم فيها من التفاخر بمَحتِدهم ونسبهم، وعين عليهم عاملا هو محمد ود نوباوي (الذي سمي باسمه أحد أحياء أم درمان. المترجم). وهنالك أمثلة أخرى عديدة أخري تثبت أن الخليفة كان يقر بالقيادات التي سبق حكمه. وبالإضافة لمثال الكواهلة، عين الخليفة عاملا على قبيلة الحمدة ممن اختاروه بأنفسهم، ومقدما في مدينة الكوة كان أيضاً من اختيار أهلها. وكان ناصر إبراهيم الملك ناظرا على قبيلته (الفونج) في عهد الحكم التركي – المصري. وفي عهد المهدية عين أميرا على الجموعية. وسمح لمحمد علي أحمد كمتور بسحب قبيلته الكماتير من الراية التي خصصت لهم، والانضمام لراية

أخرى يقودها أحد أقربائهم. ويلاحظ المرء تواصلا واضحا في القيادة القبيلة لقبيلة «دار حامد» منذ العهد التركي – المصري إلى عهد المهدية. والنظر في قوائم الأمراء والرايات والأرباع في أم درمان يؤكد هذا النقطة. وطلب من زعيم الدناقلة في الأبيض (محمد صالح سَوار الدهب) اختيار أحد أولاده ليكون أميرا على جماعته. ومنح الفكي مكاوي أحمد عبد الرحيم، زعيم الركابية في الأبيض، وأحد خلفاء الطريقة الختمية، قيادة رايته الخاصة. وعينت المهدية عبد الله الشيخ حمد النيل (الابن الأكبر لأبيه وخليفته) أميرا على العركيين بعد أن أنضم للمهدية في الرهد. وكذلك عين إبراهيم مخير (ابن شيخ الزيادية في دارفور) أميرا على قبيلته. وهنالك أمثلة أخرى على مثل تلك التعيينات القبيلة. وأخيرا، ورد في دراسة اجتماعية عن نخبة الصفوة المهدوية أن نحو نصف «كبار قادة المهدية» كانوا، بصورة عامة، من زعماء القبائل التقليدين أو الشيوخ الدينين. ولكن، نسبة لضيق قاعدة أدلة وبراهين تلك الدراسة، فإن تلك النسبة قد تكون أقل من النسبة الحقيقية[11].

وكان من بين الأمراء والإداريين المؤثرين في أم درمان كثير ممن لهم صلات بالطرق الصوفية. وساهمت تلك السلطة، إلى حد ما، في تشكيل بنية مجتمع المدينة. ومعلوم بالطبع أن المهدي كان قد أبطل، منذ بواكير أيام دعوته، كل الطرق الصوفية، ومنع من الانتساب لها، وأبطل أيضاً استخدام كلمة «درويش». غير أنه، في ذات الوقت، يجب تذكر أن كثيراً من جذور ومصادر قوة المهدية أيديولوجيا وتنظيميا هي من الصوفية[12]. و بناءً على ذلك، اختفت كل النشاطات العلنية للطرق الصوفية في غضون سنوات المهدية، إلا أن احترام شيوخ الطرق الصوفية ظل باقيا عبر إدخالهم في «الدعوة الروحية الأسمى» للمهدية.

ومن الأمور المثيرة للانتباه هو وضع الطائفة الميرغنية (الختمية) بأم درمان في عهدها المهدوي. لقد كانت العائلة الميرغنية إحدى أهم وأكبر «العائلات المقدسة»، باعتبارها مؤسسة لطائفة الختمية الصوفية في أوائل القرن التاسع عشر، تلك التي تحالفت مع سلطات النظام التركي – المصري، وعارضت حكم المهدية منذ بدايته. وعاش بالمدينة في سنوات المهدية على الأقل خمسة من أفراد تلك العائلة، كان منهم أحمد بن محمد عثمان الميرغني (الثاني / الأقرب)،

الذي عاش في أم درمان وشهد سقوطها. وكان ذلك الشيخ الميرغني يحظى بقدر من الاحترام من الخليفة عبد الله. وكتب الأسير الإيطالي روسيقونيلي في مذكراته أن عائلة المراغنة لم تتعرض لسوء معاملة في عهد الخليفة، بل كانوا يتلقون العون من خزينة «بيت المال»، ولكنهم كانوا أيضاً تحت مراقبة لصيقة من السلطات، وكانوا ملزمين بأداء الصلوات الخمس في الجامع. ومن العسير أن نتصور أن هؤلاء المراغنة كانوا من المتحمسين للدعوة المهدية، أو الناشطين في نصرتها، رغم شكوك المخابرات العسكرية المصرية في أنهم كانوا «متعاطفين مع المهدية». وقد يكون منشأ تلك الشكوك من تأبي (أو بالأصح عدم قدرة) هؤلاء المراغنة على الفرار من المدينة. وبغض النظر عن ذلك، فقد كان لأفراد العائلة الميرغنية دورا غير منكور في التوسط لتسوية بعض النزاعات بأم درمان، كما وثق بابكر بدري لذلك بوضوح. وذكر الأسير النمساوي أورفالدر أن الشريف نفيسة (حفيدة محمد عثمان الكبير / الأبعد) كانت من ضمن «أكثر شخصيات أم درمان تأثيرا»[13].

ولم يكن من المستغرب أن يكون للارتباط بالختمية أثر على العلاقات الاجتماعية وأنماط الاستيطان عند بعض الأنصار، وعلى مساعدتهم في تنظيم حياتهم بالعاصمة. ومن الأمثلة على ذلك حالة أربعة من العائلات الممتدة، أصلها من الأبيض وبار في كردفان، كانت قد استقرت متجاورة بالمدينة، وكونت عددا من الرايات: عائلة عربي ومكاوي أحمد عبد الرحيم (من الركابية)، ومحمد صالح سوار الدهب (من الدناقلة)، ومحمد صالح ود أرو (من المحس)، ومحمد المكي إسماعيل الولي (من البديرية). ويمكن ضرب أمثلة أخرى لنفس النمط المذكور بالأتباع السابقين للطريقة التيجانية، مثل عائلات الهاشماب الممتدة، الذين خدموا إدارة المهدية بإخلاص بالعمل في سكرتارية الخليفة عبد الله، وتعليم أولاده وأولاد الأمير يعقوب، وكأمراء أيضا. غير أن الخدمة «المدنية» العلنية الوحيدة التي أسداها هؤلاء الأفراد للزوار من طوائفهم (السابقة) هي إنشاء استراحات لهم في المدينة، وهي خدمة قليلة الأهمية في مدينة مزدحمة كمدينة أم درمان. ولكن ينبغي ذكر أنه كان لهم دور في التوسط في بعض أمور أتباع طوائفهم (السابقة)، وتسهيل أمر تحولهم لحياة مدنية منظمة.

كذلك كانت الروابط العائلية والقبلية مهمة جدا في التوسط لحل كثير من النزاعات في أم درمان، بل كانت تمثل مستوى من مستويات «الإدارة والحكم». وذكر بابكر بدري في مذكراته قصة أحد الجعليين المستقرين بالمدينة يتوسط عند أمين «بيت المال» والخليفة لتسوية خلافات أفراد قبيلته مع السلطات. وقام بابكر بدري (الرباطي القبيلة) نفسه بالاستفادة من صلاته القبيلة لتسوية بعض ديونه، والحصول على وظيفة كاتب، وإصلاح مشكلته الزوجية الخ[14].

وكان تنظيم عمل التجار في السوق مثال آخر له صلة أوضح بهيكلية بناء الحكم والإدارة بالمدينة. فقد كانت وظيفة «سر التجار» موجودة بالسودان من قبل الغزو التركي – المصري للسودان، والذي أبقى عليها بحسبانها وسيلة من وسائل تسهيل العلاقات مع مجتمعات التجار المحليين. وكان لكل مجتمع من تلك المجتمعات تنظيمها الخاص الذي يرأسه تاجر كبير. وقد كان للخرطوم كما ذكرنا آنفا ثلاثة رؤساء لتجار الخرطوم في غضون سنوات النظام التركي – المصري يمثلون التجار السودانيين والأتراك والمصريين بالمدينة. وكان هنالك تنظيم مشابه لذلك في مدينة الأبيض[15].

ومن غير الواضح إن كان مثل ذلك التنظيم موجودا بأم درمان في الأشهر الأولى لحكم المهدية. وربما كان موجودا بالفعل، ولكن ليس بطريقة رسمية على الأرجح، بالنظر إلى الفوضى التي صاحبنت تلك الشهور الأولي من الحكم المهدوي. ومن المؤكد أن الخليفة كانت لديه الرغبة في استمالة التجار إلى صفه - بصورة فردية – باعتبارهم من الإخوان الأنصار، ودفعهم لتنظيم عمل السوق. وأرسل الخليفة رسالة بنتاريخ 8/22/ 1885م للعامة جاء في بعضها ما يفيد بالتالي: «أحبابي في الله، خاصة التجار، والذين يرتادون الأسواق ...»، وأمرهم في تلك الرسالة بقبول كل العملات، المحلية منها والأجنبية، وعدم محاولة التقليل من قيمتها. غير أن ما سكه «بيت المال» من عملات شكل معضلة للتجار الذين تأبوا قبولها بقيمتها الإسمية. وأخيرا أضطر الخليفة لإنشاء مؤسسة خاصة تسعى لحل مشاكل وأمور السوق المختلفة، واسماها «مصلحو السوق»، وسنتناول تلك المؤسسة لاحقا. ثم جاء وقت أيقنت فيه السلطات ضرورة الاعتراف بوجود «كبير / سر التجار». وربما كان ذلك في عام 1889م، عندما ثبتت وجود مثل ذلك التاجر بالفعل بسوق طوكر. وذكر

بابكر بدري في مذكراته اسم محمد إبراهيم زروق، وأنه كان «رأس الأمناء» وممثل مجتمع التجار عند الخليفة. وكان لمحمد إبراهيم زروق عشرة مساعدين، قاموا جميعاً بتنظيم لقاء للتجار مع الخليفة لحل مشكلة قيمة العملة المهدوية التي سكها «بيت المال». وكان محمد إبراهيم زروق من بين الموقعين على أمر من الخليفة يقضي بمصادرة كل المراكب الخاصة لصالح «بيت المال». ولا شك في محمد إبراهيم زروق لم يكن يمارس نفس الصلاحيات الواسعة الجوانب التي كانت متاحة لـ «سر التجار» في السنوات التي سبقت المهدية، إذ أن غالب تلك الصلاحيات غدت في المهدية من مهام «مصلحي السوق». غير أن سر التجار في المهدية كان يمكنه توفير وسائل التوسط لحل النزاعات التي تنشأ بين الحكومة والتجار، ومساعدة الخليفة عبد الله في الترويج، على الأقل، لسياساته الاقتصادية (إن لم نقل إنفاذها)[16].

وكان من الوظائف التي أبقت عليها المهدية من النظام التركي - المصري السابق هي وظيفة «رأس البحر». وكانت مهمة شاغل تلك الوظيفة هي الوقوف على إرساء السفن والبواخر، وسلامة الميناء. غير بعض مهام تلك الوظيفة (مثل وظيفة «سر التجار») أسندت في عهد المهدية إلى «بيت المال». ولم يكن من المستغرب أن يكون الأربعة الذين شغلوا تلك الوظيفة في سنوات حكم الخليفة هم من عائلات تجار من شمال السودان النيلي، كان أحدهم فضل السيد ود تاتاي، الذي كتبنت عنه المخابرات العسكرية المصرية في عام 1890م أنه «مشرف السوق»، دلالة على اتحاد شؤون السوق والميناء مع القرب الاجتماعي للأفراد العاملين في هذه الأنواع من التجارة. وعمل فضل السيد لاحقاً في وظيفة سميت (أمين مراكب بيت المال الفَيْء). وليس معلوما على وجه الدقة إن كان الرجل قد شغل تلك الوظيفة لأي فترة معتبرة، غير أن إنشاء مثل تلك الوظائف وغيرها يؤكد أن إدارة الخليفة عبد الله قد نشأت وتطورت من وظائف كانت موجودة سلفا في أنظمة الحكومة السابقة للمهدية، وأن النظام المهدوي طورت وضمت سلطات اجتماعية واقتصادية تقليدية للمساعدة في تنظيم الحياة بالعاصمة.

الخليفة يعقوب والأنصار

كان الخليفة عبد الله يؤدي دورا مركزيا ومحوريا في إدارة الدولة المهدية. ووصفه المؤرخ البريطاني هولت بالقول بأنه «لم يكن السلطة النهائية في النظام الإداري (المهدوي) فحسب، بل كان محركها الأول». فمنه تنبثق كل السلطات، رغم أنه لم يكن المصدر الوحيد للتشريع في الدولة. ففي كثير من رسائله لمن تحته من الأمراء والعمال في مناطق البلاد المختلفة، كان الخليفة يحضهم على أن يقيموا أحكامهم القضائية والإدارية على أساس ما ورد في الكتاب والسنة ومنشورات المهدي، رابطا بين تعليمات المهدي المنشورة بالقرآن والسنة النبوية. وكانت تعاليم المهدي الشفاهية (المجالس) تعد أيضاً من مصادر تشريع القوانين. إلا أنه من الجائز أن تكون الممارسات العرفية هي الأخرى ممارسة خارج المحاكم الرسمية في الأقاليم. أما في العاصمة أم درمان فقد كانت سلطة الخليفة تحمل الوزن الأكبر والأهم. وزعم سلاطين بأن العدالة كانت تنفذ في أم درمان وفقا للشريعة ولمنشورات المهدي وإشارات (أي رغبات) الخليفة. وأشار التقرير العام الذي صدر عن السودان المصري عام 1895م صراحة إلى أن قضاة النظام المهدوي يمارسون «شكلا ظاهريا من العدالة بتطبيق القوانين الإسلامية»، غير أن المصدر الحقيقي للقانون كان هو ما يريد الخليفة تنفيذه.

وذهب المؤرخ البريطاني هولت إلى أن إصرار الخليفة على تملك السلطة المطلقة كان مظهرا ودليلا على ضعف متأصل في حكمه، يستلزم أن يتدخل في كل صغيرة وكبيرة في شؤون الإدارة في كل المجالات». ولا ريب في أن الخليفة وأخاه الأمير يعقوب كانا يشاركان في طيف واسع من أمور الدولة المهمة (وما يبدو أنه غير ذلك) في العاصمة وسائر الأقاليم. وفي وسط كم هائل من الرسائل الرسمية التي كان يرسلها الخليفة ويعقوب والأنصار الآخرين، تجد أيضاً رسائل تتناول مواضيع مثل خلافات عائلية، ومشاكل في المرسى، وملكية رقيق (في مكان ما)، وتوزيع لغنائم، وندرة الورق، وتمويل لشراء صابون للجنود الملازمين، ومرض ما، ونزاع بين امرأتين[18].

وكان للخليفة وللأمير يعقوب أمانة (سكرتارية) مكونة من عدد من الأفراد (قد يصل عددهم لثمانية)، كانوا يلتقون يوميا بكبار مسؤولي بيت

المال والمحاكم والسوق (الرئيس)، وكانوا على اتصال متكرر أيضاً برؤساء الدوائر المختلفة. وكان هنالك أيضاً كادر أكبر من المسئولين يخدم أفراد تلك الأمانة ويقدمون لهم الخدمات (والمعلومات) باعتبارهم مرافقين أو مشرفين على مؤسسات الدولة وجيشها. غير أنه لم يكن هنالك جهاز معين مخصص لأم درمان. وخلافا لإدارة وحكم الدولة، لم يعثر في وثائق إدارة المدينة على أي رسائل أو توجيهات أو سجلات. وكان كل شيء فيها يؤدي شفهيا عبر اجتماعات مع شيوخ الفرقان (الأحياء) وغيرهم من كبراء المدينة وشخصياتها البارزة، وأيضا مباشرة، عبر ما يورده الخليفة عبد الله في خطبه بالجامع. وكتب الأسير النمساوي اورفالدر عن أن الجامع كان يعد مكانا للتعليم والتلقين (إضافة للتعبد). وكتب أيضا: «كان لكل أمير مهم أو فكي راكوبة منفصلة يصلي فيها بجماعته، غير أن الخليفة وضع حدا لذلك». وصارت صلاة الجمعة تجمع – إلزاميا – كل الأنصار خلف إمام واحد، مما عزز توحيد كلمة ومشاعر الأنصار، وأعطى للخليفة أيضاً الفرصة في مخاطبتهم بانتظام كل أسبوع حول مختلف أنواع الأمور، خطيرها ومُستصغَرها، مثل المحافظة على نظافة الفرقان، وتحاشي قفل الطرقات، أو تعطيل الحركة فيها. وكان التسلسل الهرمي للقيادة العسكرية وسيلة من وسائل توصيل رسائل الخليفة وفتاويه وتوجيهاته. وأتي اورفالدر على ذكر المنادين (وهم من كلفوا بتبليغ أخبار ورسائل ورغبات الخليفة عن طريق ترديدها بصوت عال في أزقة المدينة). ولما لم تكن لهؤلاء المنادين وظيفة رسمية معلومة في هيكل الدولة، فقد يكون هؤلاء الرجال أما من «مصلحي السوق» أو من الملازمين الذين كان من مهامهم حض الناس على عمل شيء ما، مثل حضور العرض العسكري الأسبوعي[19].

وعلى ذات النسق، كان الخليفة يتلقى المعلومات عن الأحوال في أحياء المدينة وسوقها عن طريق التسلسل الهرمي للقيادة العسكرية، وأيضا بواسطة شيوخ الأحياء والمشرفين على السوق. فعلى سبيل المثال ذكر يوسف ميخائيل كتبة الرايات المختلفة كانوا يعملون أيضاً كرسل / سعاة بين أمرائهم وبين الخليفة ويعقوب. وبالإضافة لذلك ورد في كثير من الوثائق وجود شبكة واسعة من نظام تجسس يتيح للخليفة معرفة الشائعات التي كانت تدور في المدينة. وزعم أن عسعس وبصاصي الخليفة كانوا يراقبون السكان ويكتبون

التقارير عن سلوكهم، ويبعثون بأسماء المخالفين لسياسة المهدية إلى أمناء الخليفة. وبحسب ما أورده شقير فقد كان هناك شخص يدعى الحاج زبير الجعلي يقوم بنقل رسائل الخليفة لأمرائه، وينقل للخليفة أيضاً ما يسمعه من الناس من أخبار وثَرثَرة وأقاويل وشائعات. وكانت مثل تلك الممارسات معروفة منذ أيام المهدي في كردفان. وكان الغرض الأصلي من تلك الممارسات هو الاستعراف على مرتكبي اللَّمَمُ والمخالفات والجرائم الصغيرة مثل استعمال التبغ أو الكحول. غير أن تلك الممارسات – بحسب كتابات بعض الأسرى الأوربيين – قد استغلت من أجل الانتقام من أشخاص بعينهم، أو للحصول على مكاسب شخصية. غير أنه ربما كان من الخطأ افتراض أنه كانت هنالك «مؤسسة» منظمة ومعلومة ورسمية تدير شبكة تجسس في أم درمان. وذكر لي أحد الناجين (الذين عاشوا في أم درمان في عهد المهدية) أن الأنصار كانوا في أيام المهدية في غاية الحماس والاندفاع لتطبيق تعاليم المهدي والخليفة الأخلاقية والخُلقِيّة، وكانوا يؤمنون بمبدأ المسئولية الجماعية، وبحاجة الأنصار لمراقبة وضبط سلوكهم بأنفسهم دون الحاجة لشرطة وبصاصين. وهذا بالطبع يجعل الأفراد يبلغون عن الذين يعتقدون أنهم من المنحرفين أو الخطرين على الأمن[20].

وعلى الرغم من انشغال الخليفة ويعقوب بالعديد من أمور الدولة، إلا أن مقابلتهما كانت – للغرابة – متاحة لأي أنصاري، حتى بعد أن سُور جزء كبير من الحي الأوسط بالمدينة وأنشئت وحدة الملازمين. وذكر شقير أن أي صاحب مسألة كان بإمكانه أن يعرضها على الخليفة في الجامع، بأن يصيح قائلا مثلا: «يا خليفة المهدي. أنا مظلوم»، وعلى الفور سيصغي الخليفة لشكواه ويبنت فيها على الفور. وكتب يوسف ميخائيل أيضاً عن سهولة الوصول إلى الخليفة، وعن التسلسل الهرمي للقيادة العسكرية في دولة المهدية. فذكر مثال الرجل الذي يقبل على الخليفة ويلتمس منه السماح له ببناء منزل جديد. وإن وافق الخليفة فسوف يأمر الأمير يعقوب بإصدار أمر تنفيذي بذلك، وسيأمر يعقوب بدوره كاتبه في الراية السوداء (الزرقاء) بنقل الأمر للأمير المختص. وكان الخليفة يجتمع بمجلسي القانون والدولة لوضع سياسات الدولة بأكثر مما كان يفعل المهدي، ويجتمع على الأقل مرتين في العام (في عيد الأضحى ويوم 27 رجب «الرجبية») مع الأمراء وكبراء المدينة، وزعماء القبائل، ومن بقي

حيا من رفقاء المهدي الأوائل. وتتيح لنا مدونات وقائع اجتماعيين غير عاديين لمجلس الدولة في عام 1892م أن نقوم الخليفة عقب محاولة الأشراف الانقلاب عليه، ومصادرته لكل المراكب لصالح بيت المال. ولتلك المدونات أهمية كبيرة، خاصة عندما نتمعن فيمن قاموا بالتوقيع عليها. فقد كانوا من غالب زعماء القبائل بشمال السودان. وإن كانت تلك المجالس، مثلما زعم المؤرخ البريطاني هولت، توافق تلقائيا دون نقاش على كل ما يقوله الخليفة، فوجودها نفسه يدل على استشعار الخليفة لضرورة الحصول على موافقة وتأكيد لقراراته ممن يمثلون الشعب (ولو كانت صورية). وكان هنالك أيضاً مجلس غير رسمي يسمى «مجلس الشورى» تناقش فيه فقط المسائل المتعلقة بالمجتمعات والجاليات في أم درمان. وذكر موسى بسيوني، التاجر اليهودي البارز، الذي كان يعد زعيم قومه في المسالمة، أنه كان مشاركا في اجتماعات دورية لمجلس استشاري يسمى «العشرة الكرام» مع الخليفة عبد الله، وذلك لمناقشة شؤون المسالمة والتجارة. وليس معروفا إن كان ذلك المجلس هو نفس «مجلس التجار» الذي سبق ذكره، الذي كان يرأسه محمد إبراهيم زروق. وكان الأمير يعقوب دائم الحضور لتلك الاجتماعات بصفته المسؤول التنفيذي الأول في الدولة، ومستشار الخليفة الأول.

وأبدي سكان أم درمان من جانبهم ترحيبا وحماسا كبيرين لسياسات الخليفة، رغم أن ذلك بالطبع لا يمكن أن يقال عن كل السكان، وليس في كل الأوقات. ووضح ذلك في قيام السكان بالعمل تطوعا في ما طلبه منهم الخليفة. فقد شهد الأسير الإيطالي روسيقونيلي بأن «جميع سكان أم درمان» شاركوا في بناء قبة المهدي»، وأن «كل فريق (حي) ساهم ببناء جزء معين في القبة». وأفتتح الخليفة شخصيا عملية البناء تلك، بذهابه للنيل لجلب الماء والمواد الأخرى اللازمة لمكان البناء. وكان كل من يشارك في عملية البناء (في شان الله) يوعد بالجنة نظير عمله، ويمنح أيضاً (من بيت المال) كمية من الذرة تعينه على العمل. وقام سكان أم درمان أيضاً تطوعا ببناء جزء من سور المدينة، وبيت المهدي، ومسجد صغير لعائلات المهدي والخليفة، سمى بـ «مسجد الحديد»، ذلك لأن سقفه كان مشيدا بالحديد، ومنازل لخليفتين (صغيرين) وعدد من الأمراء. وأضاف الأسير الإيطالي روسيقونيلي أن «سكان أم درمان (خاصة من البقارة والمتعصبين الآخرين) كانوا شديدو الحماس لتلك الأعمال». وذكر أيضاً

أن النساء والأطفال كانوا يعملون جنبا إلى جنب الرجال.[22]

وكان أقل الناس حماسا للعمل (التطوعي) في أم درمان هم المسالمة وكثير من الأسرى المصريين الذين كانوا في المدينة بالطبع ضد رغبتهم. ورغم أن البعض قد يعد تلك الأعمال هي أعمال سخرة، إلا أن كل من كان يرغب في الإعفاء من مهمة «التطوع» كان بإمكانه الحصول على الإعفاء، متى كان ذلك متيسرا، وذلك بعد دفع مبلغ من المال لأميره. ولم يكن كل المشاركين في تلك الأعمال يعملون بدون مقابل. فقد كان الفنيون والبناؤون المهرة الذين خططوا لبناء القبة والسور (وكانوا يعملون في عهد الحكم التركي – المصري السبق في ذات المهن) يتلقون أجورهم نظير أعمالهم. ويجب هنا أن نعيد التذكير بعنصر «التضحية بالنفس» المتأصل والملازم لتجربة أغلب السودانيين، إذ أن الخليفة لم يكن بمقدوره، رغم سلطته الواسعة، أن يلزم سكان أم درمان ببنائها، أو يحكم دولته بصورة فعالة، دون مشاركة واسعة ونشطة من أتباعه[23].

وأتيحت الفرصة لسكان أم درمان في بعض الأحايين أن يديروا أحيائهم بأنفسهم. وسجل الأسير النمساوي سلاطين في مذكراته أن أحد رجال الدين (فكي / شيخ) كان لا يخفي معارضته للمهدية، ويخطب في الناس عن «بدعها»، فأعتقل على الفور وأعدم. وبعد ذلك تمت مصادرة مئات من منازل سكان الحي المجاورة لبيت ذلك الفكي المقتول، واعتقال سكانها وسجنهم. غير أن إبراهيم محمد عدلان، أمين بيت المال، توسط لهم (عند الخليفة) فأطلق سراحهم لاحقا. وعلى إثر تلك الحادثة أصدر الخليفة منشورا يفيد بأن كل رجل من سكان المدينة مسؤول عن أفعال جيرانه[24]. وقد يبدو هذا الإجراء اجراءً استبداديا وفيه استغلال قبيح للسلطة في نظر سلاطين، إلا أنه للأنصار قد لا يبدو كذلك، والذين قد يردون بأن «مَعارضة المهدي وخليفته ترقى لدرجة معارضة الخالق. والتحريض جريمة خطيرة يستأهل مرتكبها الإعدام، وأن على سكان المدينة تحمل مسئولية (أفعال) جيرانهم، الذين هم في غالب الأحيان من ذوي القرابة القريبة أو البعيدة». وإن لم تكن تلك دعوة للتماسك الاجتماعي، ولتثبيت تعاليم المهدي والخليفة مقبولة ومتعلق بها على نطاق واسع في أوساط السكان في السياق الديناميكي لمجتمع أم درمان، فقد كانت ضرورية ولازمة لتسيير الحياة اليومية بصورة منتظمة.

المؤسسات ومجتمع أم درمان

كانت المؤسستان الرئيسيتان في دولة المهدية هما «بيت المال» و«محكمة الإسلام». وقد أدت هاتان المؤسستان دورا مهما في إدارة وحكم أم درمان. غير أنه يصعب توضيح ذلك الدور بالنظر إلى غياب أي تمييز واضح بين وظيفتيهما على مستوى الدولة والمدينة. وبالنسبة لبيت المال (الذي يعد أكبر وأهم مؤسسة بالبلاد) فيمكن بسهولة نسبية وصف عملياته التي كان لها تأثير مباشر على أم درمان: ومن أوضح تلك العمليات هي توفير الطعام والملابس لأعداد كبيرة من الأنصار قبل وأثناء، وحتى بعد هجرتهم لأم درمان. وللأسف لا يوجد الآن إلا القليل من السجلات (الدفاتر) عن إيرادات ونفقات «بيت المال» المتعلقة بأم درمان تحديدا. وكذلك لم تبق من سجلات «محكمة الإسلام» الكثير مما يفيد في عملية البحث في تأثيرها على مدينة أم درمان. غير أن ما بقي من سجلات «محكمة السوق» كان على جانب كبير من الأهمية.

ومن الأهمية أن نذكر هنا نقاط الاتفاق بين عمليات تلك المؤسسات وتطور المجتمع المهدوي في أم درمان، ومن أبرزها إدارة الأحوال التجارية في السوق. ومن أجل فهم أفضل لتلك الأحوال يجب أن نجري عرضا للبنية الأساسية للإدارة، والتي كان تنظيم السوق يمثل جانبيا صغيرا منها.

كان «بيت المال» هو أعلى أذرع الإدارة في الدولة المهدية. وكان يقوم بأداء وظيفتي دائرتي «الخزانة» و«المخازن» للدولة. وكان «بيت المال»، في نهاية المطاف، مسئولا عن كل ما له علاقة بالرفاه المادي للأنصار. وكان كذلك أكبر مخدم لموظفي الدولة، من قضاة وكتبة، وعمال الإدارة المركزية (مثل عمال البريد المحمول على ظهور الجمال)، والفنيين، وصناع الأسلحة والذخائر، إضافة إلى موظفي «بيت المال» الأصليين. وكان يعمل تحت سلطة أمين «بيت المال» عمال وموظفون في مصانع الصابون، والكبسولات، وسك العملة، والصيدلية، والمستشفى، ومحطات التلغراف، ومستودع الأسلحة، ومطبعة الحجر. وبالإضافة لكل ذلك كان «بيت المال» هو من يدير منفردا سوق الرقيق في أم درمان. ويمكن تلخيص وظيفة «بيت المال» بنظرة اقتصادية مجردة في أنه كان مسؤولا عن الإيرادات والنفقات. وكان مسئولا أيضاً عن سياسات ملكية

الأراضي، والصناعة، والتجارة الخارجية، والزراعة، والضرائب، والإشراف على الممارسات الاقتصادية، وتنفيذ السياسات الاقتصادية.

وكان التوتر السياسي بين الخليفة عبد الله وخصومه من النيليين واحدا من الأسباب التي أعاقت قدرة الخزانة (في «بيت المال») على إدارة الاقتصاد. وذكر المؤرخ البريطاني هولت أن الخليفة وجد نفسه مضطرا للاعتماد على «أولاد البلد» أصحاب الخبرات والمهارات المتخصصة في أمور الإدارة. لذا فإن إدارة «بيت المال» واجهت عسرا شديدا منذ بداية انشائه، إذ أن من كانوا قد تولوا أمانته كانوا من مجموعات (عرقية) لم تكن تحظى بثقة الخليفة. ففي غضون 13 سنة من حكم الخليفة تولى ثمانية رجال قيادة «بيت المال»، نال سبعة منهم لقب «أمين بيت المال». ولم يكن من بين كل هؤلاء رجل من قبيلة التعايشة سوى واحد اسمه محمد الزاكي عثمان، كان يدير «بيت المال» بالاشتراك مع زميل من شمال السودان النيلي لعدة شهور في 1890م. وتعاقب على أمانة «بيت المال» أحمد سليمان، من المحس (1890 – 1892م)، وإبراهيم محمد عدلان، من كواهلة الجزيرة (1890 – 1886م)، والعوض المرضي، من منطقة ما في السودان النيلي، قيل إنها كسلا (1890 – 1893م، و1898 – 1894م)، والنور إبراهيم الجريفاوي، هجين بين المحس ووداي (1890 – 1894/1893م)، وإبراهيم رمضان (الأسواني) وهو إما نوبي أو مولد (1897م)، وأحمد يسن النيل، وهو كما يدل اسمه من المناطق النيلية (1898م).]قيل أن العوض المرضي هو من أهالي كسلا، وكان اسمه الأصلي هو العوض المهدي، ولكنه غير بعد الانضمام للثورة المهدية حتى لا يختلط اسمه مع محمد أحمد المهدي. المترجم[.

ومع نهاية عهد المهدية، كانت هنالك عدة «خزانات» للدولة، وجدت بسبب تمدد دولة البيروقراطية. وكانت أول تلك الخزانات هي الخزانة العامة التي سميت «بيت مال أمم المسلمين»، وهي أكبر وأعلى مؤسسة مالية بالبلاد، واختصت بجمع أموال الضرائب والزكوات (مثل زكاة الفطر) والعشور والصمغ والضرائب على المراكب والبضائع المصدرة وديون التجار.

ونشأ في عام 1890م «بيت مال» آخر هو «بيت مال الملازمين» كان متخصصا في إعاشة وتمويل حرس الخليفة الشخصي. وكان الملازمون قوة

مركزية بالغة الأهمية لأمن حكم الخليفة، وهذا ما دعاه ليمنحهم اهتماما كبيرا ورعاية خاصة على شكل إشراف وإعاشة يفوق ما يوليه لغيرهم من قوات الأنصار.

وكان هنالك أيضاً في عام 1890م «بيت مال» ثالث (سمي «بيت مال الخمس والفيء») هو بيت المال الخاص بالخليفة، وكان مخصصا لعائلة الخليفة الكثيرة العدد ولحاشيته. وكان يسمى أيضاً «بيت مال خمس الخليفة». وكان مصادره تأتي من الفيء، ومن خمس ما تتحصل عليه في حروبها من غنائم، إضافة إلى الضرائب والمكوس المفروضة على العاج وريش النعام والمراكب والصمغ والبضائع المستوردة. وبالإضافة إلى «بيوت المال» الثلاثة تلك، كانت هنالك ثلاثة خزانات أصغر في بعض الأوقات بأم درمان، رغم أن أمر استقلاليتهم المالية ليست واضحة تماما. فقد كانت هنالك خزانة للورشة الحربية والترسانة، مهمتها استلام ما يورد فيها من أموال تدفع نظير صنع ذخيرة البنادق، وإصلاح البواخر والمراكب. وكان هنالك أيضاً «بيت مال» الجهادية، وكانت مهمته هي إعاشة بالجهادية الذين يعسكرون في الكارا. وفي ما أقبل من سنوات صار يمول – ولو بجزء من إيراداته – «الملازمين» أيضا. وأخيرا كان هنالك «بيت للمال» لشرطة السوق يسمى «ضبطية السوق»، مهمته مساعدة الشرطة في جمع الضرائب والمكوس من أصحاب المحلات بالسوق، والغرامات التي تفرض على السكارى والمدخنين والمُقَامِرين. وكانت تلك «الضبطية» مسؤولة أيضاً عن استراحة أقامتها الدولة في السوق، وفي المساهمة – بصورة في إنشاءات الدولة – مثل إقامة سور للمدينة. وكان عدد العاملين في كل تلك الخزانات الصغيرة من الكتبة والإداريين أقل من مئة، يعمل 63 منهم يعملون في «بيت المال» العام / الرئيس، و9 في «ضبطية السوق»، و7 في «بيت مال الملازمين»، و4 في كل من «خزانة الورشة الحربية والترسانة» والخزانات الخاصة الأخرى. وكانت معظم أو كثير من تلك الخزانات تؤدي نفس الوظائف تقريبا في عهد المهدية التي كانت تؤديها في العهد التركي – المصري. وكان يقوم بالعمل فيها على الأغلب موظفون من الأقباط المصريين ومن بعض رجال السودانيين النيليين. وكانت هنالك وظائف بعينها (مثل العمل في التلغراف) لم يتولاها سوى موظفي العهد التركي – المصري السابق. كذلك كان هنالك بضع مئات

من الجهادية والعمال المهرة وآخرين يعملون في «بيت المال»[26].

وكانت المحاكم في عهد المهدية متخصصة لدرجة عالية. وكانت أعلاها هي المحكمة العليا في المسجد (وتسمي «محكمة الإسلام»)، وهي تفصل في كل القضايا الخطيرة، وتعمل كمحكمة استئناف للقضايا التي فصلت فيها محاكم (أقل درجة) في الأقاليم. وكانت «محكمة الإسلام» برئاسة قاضي يلقب بـ «قاضي الإسلام»، وعضوية نحو عشرين قاضيا، يمكن لأي منهم إصدار حكم قضائي بموجب ما ورد في القرآن والسنة النبوية ومنشورات المهدي. وعندما لا تكون منشورات المهدي كافية لإصدار حكم معين، يؤجل النطق بالحكم حتى يلتأم شمل القضاة في اجتماع (يسمى «يوم الشورى») يعقد كل أسبوع لمناقشة القضايا ويصدروا فيها حكما بحسب المذهب المالكي. وتعتبر كل أحكام «محكمة الإسلام» أحكاما نهائية غير قابلة للنقض، وتنفذ دوما فور إصدارها.

وشملت عضوية قضاة «محكمة الإسلام» في بعض الأحايين بعض الشماليين النيليين (خاصة الجعليين) مع كثير من القضاة من غرب السودان. وبحسب ما ذكره سلاطين في مذكراته كان «لا يسمح لقضاة غرب السودان بإصدار أي حكم، بل كانوا يدلون بأصواتهم في الأحكام التي يصدرها زملائهم الأعلى مرتبة منهم». ولا ريب أن قضاة غرب السودان لم يذعنوا لأولئك الذين كانوا أكثر علما منهم بالشريعة وأحكامها، وأتوا من عائلات دينية معروفة، وعملوا سابقا بالمحاكم (الشرعية) في غضون سنوات الحكم التركي – المصري. وفي ذات الوقت كان وجود قضاة من غرب السودان بتلك المحكمة الأعلى في البلاد درجة يؤكد رغبة الخليفة القوية في خلق تكامل اجتماعي أكبر بالبلاد، إضافة بالطبع إلى الضرورة السياسية التي لا تخفى، والتي كانت بلا شك تهدف لإشراك مناصريه في الغرب في السلطة[27].

وبالإضافة لـ «محكمة الإسلام»، كانت هنالك عدة محاكم أصغر في أم درمان، منها محكمة صغيرة في «بيت المال» كانت تنظر في القضايا المتعلقة بالموظفين فيه، مثل تلك القضايا التي يرفعها أمين بيت المال، أو القضايا التي ترفع ضده في أمور تتعلق بالورثات أو الضرائب أو الزكوات، أو الغنائم،

وأيضا ملكية الرقيق والأحوال الشخصية. وكان من مهام قضاة بيت المال كذلك إجازة عمليات شراء وبيع الرقيق. وكانت محكمة «بيت المال» قد بدأت العمل في 1886م، وقبيل الغزو الإنجليزي المصري كانت تتكون من قاض واحد (يسمى نايب الشرع)، وموظف مسؤول عن الدعاوى، وكاتبين[28]. ويبدو أنه كانت هنالك أيضاً محكمتين صغيرتين تفصل في نزعات «الملازمين» و»الجهادية»، رغم عدم توفر الكثير من المعلومات عن طرق عمل تلك المحاكم. ولعل محكمة «الملازمين» كانت قد أنشئت بعد إقامة سور حول مقرات الملازمين في 1894م، وكان القاضي الذي يفصل في قضاياها من التعايشة، وتتلخص مهمته في الفصل بين «الملازمين» وسكان المدينة الآخرين. وبالنظر في مذكرات بابكر بدري، فيبدو بالفعل أنه كانت هنالك حاجة لمثل تلك المحكمة، إذ أن «الملازمين» كانوا قد اغتروا بما منح له من وضع خاص، وصاروا يتجرؤون على الأهالي الآخرين، وينتزونهم من أجل الحصول على مصالح متنوعة. أما محكمة «الجهادية» فكانت مكونة من قاضيين، كانا يعملان جنبا إلى جنب من أمير الجهادية، الذي كان في معسكر الكارا. وكانت القضايا التي تعرض على تلك المحاكم تشمل قضايا الزواج والملكية والديون لأفراد الجهادية، الذين كانوا يختلفون عن بقية الأنصار الآخرين في عدم وجود صلات عائلية أو قبلية مباشرة لهم في أم درمان تتولى حل النزاعات بينهم. وكانت تلك القضايا، مثل كل الأمور العسكرية، محل اهتمام الأمير يعقوب المباشر، فكان متوقعا أن يشرف الأمير على أعمال تلك المحاكمات[29].

وكانت هنالك أيضاً لبعض الوقت محكمة صغيرة بالموردة تتكون من قاض وأمين محكمة وكاتب. وكانت تلك المحكمة تفصل في القضايا المتعلقة بالمرسى النيلي وأصحاب المراكب والتجار وعمال المرسى. وكما هو الحال في المحاكم الأخرى بأم درمان، كانت كل الأمور والقضايا الخطيرة تعرض مباشرة على الخليفة في الجامع، أو على الأمير يعقوب. فعلى سبيل المثال قدم زعيم الأشراف أحمد شرفي شكواه ضد قرار مصادرة الدولة للمراكب النهرية الخاصة مباشرة إلى الأمير يعقوب، عوضا عن تقديم دعواه لمحكمة الموردة.

كانت إقامة «محكمة السوق» من أوضح الأمثلة على رغبة مسؤولي الدولة المهدية في إقامة إدارة عامة بالعاصمة. فقد كانت تلك المحكمة تعمل بالتوافق

والتنسيق مع شرطة السوق (ضبطية السوق) التي سبقت الإشارة إليها لحفظ الأمن والنظام في المكان الوحيد في المدينة الذي يمكن أن نصفه بالمكان «العام». وللأسف فقدت كثير من سجلات تلك المحكمة. وكانت هنالك سابقة لإنشاء مثل تلك المحكمة، إذ كان المهدي قد كلف قاضي السوق بتولي مسؤولية منع اختلاط الجنسين في الأماكن العامة. وكغيره من المؤسسات التي بدأ قيامها في فترة حكم المهدي، لم تبدأ تلك المؤسسات في العمل فعليا إلا بعد تولي الخليفة عبد الله عقب وفاة المهدي. وفي أخريات عام 1886م أمر الخليفة بإعادة تنظيم «بيت المال»، وأيضا تنظيم السوق. وكنتيجة لذلك أزيلت البيوت التي كانت قائمة في منطقة السوق، وشيدت في أماكنها محلات جديدة نظمت بحسب نوع البضاعة المعروضة فيها. وبنيت أيضاً محكمة صغير وسجن في وسط السوق. وأفلح الخليفة بذلك في زيادة المنافسة بين التجار، وأهم من ذلك ضاعف من قدرة الدولة على إحكام سيطرتها على شؤون السوق. وكان الفضل في نجاح عملية تنظيم السوق، بحسب الأسير النمساوي اورفالدر، يعزى للخليفة علي ود حلو. غير أن زعم ذلك الأسير في هذه النقطة جانبه الصواب. فمنذ بداية عهد الخليفة إلى عام 1895م كانت مسؤولية السوق ملقاة على عاتق محمد وهبي ود حسين عداي مفتش الشرطة وقائد الجيش غير النظامي السابق في العهد التركي – المصري. والرجل من مواليد بربر لأبوين من قبيلتي الجعليين والعبابدة، وكانت قد أطلقت عليه عدة ألقاب منها «صاحب السوق» و»شيخ السوق» و»أمير الشرطة» و»حاكم السوق» و»مأمور محكمة السوق»، وكل تلم الألقاب إلى تنوع مسئولياته، كحكمدار شرطة، ومشرف السوق، وجابي للضرائب، وقاضي – وهي الوظيفة التي تشبه في كثير من الجوانب «شرطة الآداب والسوق»، الذي يعادل في التراث الكلاسيكي الإسلامي وظيفة «المحتسب». وكانت تحته قوة مكونة من 25 من «مصلحي السوق». وكان يطوف بالسوق متفقدا اللحوم والخضروات والمواد الغذائية الأخرى، ومراقبا لسلامة المبيعات والأسعار والأوزان والمقاييس، ومرتبات العاملين في المحلات. وكان كذلك مسؤولا عن كل الأمور المتعلقة بالعملة، ومنفذا لأحكام «قاضي الإسلام»، ولمنع اختلاط الرجال والنساء، والحفاظ على الآداب العامة (مثلا بمنع الدعارة)، ومنع تهريب البضائع (ويشمل ذلك تهريب الرقيق والجمال)

إلى العدو، وحل مشاكل المرور والتجمعات في الطرق، وكل سلوك كان ممنوعا بأمر المهدي والخليفة (مثل تبادل الشتائم، واستخدام العنف الجسدي واللفظي، والتبول والتبرز في الأماكن العامة الخ)، والقيام بعمليات جمع القمامة (وبقايا ذبائح الحيوانات) والتخلص منها بطرق مناسبة، وحث الناس على أداء الصلوات في الجماع على وقتها. وحتى يتسنى لمحمد وهبي أن يؤدي الوظائف السالفة الذكر، قام بتقسيم السوق إلى عدة أجزاء / حارات، وعين شيخا لكل حارة من بين معاونيه. وكان يعد نفسه مسؤولا عن سلامة سكان أم درمان، لذا عهد له الخليفة بالبحث عن الأسير النمساوي اورفالدر (الذي كان قد حاول الفرار من الأسر عام 1892م) وإعادته لأم درمان[30].

وكانت هنالك فروقات محددة بين وظائف «محكمة السوق» و»مصلحو السوق»، رغم عدم وجود اختلافات كبيرة في بعض تلك الوظائف، ربما بسبب أن محمد وهبي حسين كان يعمل شرطيا وقاضيا في ذات الوقت. وأشار الأسير النمساوي سلاطين إلى أن «محكمة السوق» (ولعله يقصد «شرطة السوق») كان تقوم بحفظ الأمن والنظام في المدينة. وهذا يلخص بجلاء الخلط بين المسمين والوظيفتين. ومثاليا، كان يقصد بـ «مصلحي السوق» مراقبة سلوك الناس والحفاظ على عدم تجاوز الآداب المرعية، وتنفيذ القانون في السوق، بينما تقوم «محكمة السوق» بإصدار الأحكام على المذنبين. وكان لكل منهما موظفون وعمال مستقلون عن بعضهما البعض، رغم أنهما يعملان بتنسيق وتوافق كبيرين. غير أن رسالة مؤرخة عام 1890م من «قاضي الإسلام» إلى «مصلحي السوق» تثبت أن «مصلحي السوق» ربما كانوا يعملون أيضاً يعملون في مجال بحث وتقصي التظلمات ودعاوى الشكوى من عدم الانصاف التي يرفعها الأفراد ضد القضاة أنفسهم[31].

وتأرجح عدد القضاة في «محكمة السوق» في غضون سنوات المهدية. فقد كان عددهم عند سقوط المهدية خمسة قضاة (أمين وأربعة مساعدين)، ومعهم كاتب واحد وفريق من عسكر الجهادية. وكان حدود اختصاص تلك المحكمة ينحصر في القضايا التي يرفعها لها «مصلحو السوق»، وتشمل القضايا الأخلاقية (غالبا تعاطي التبغ أو الكحول)، والديون والتزوير، والمنازعات التي تنشأ بين المسترقين و»مالكيهم»، وغير ذلك من القضايا. وبالإضافة لذلك

فقد كانت القضايا التي تقدم لـ «محكمة الإسلام» قد تعاد لـ «محكمة السوق» للفصل فيها إن لم يكن موضوعٍ القضية يتعلق بأمر خطير جدا، مثل إعالة أيتام، أو تسوية ورثة. لذا فإن كثيراً من القضايا التي يفصل فيها في أم درمان تعرض في نهاية المطاف على «محكمة السوق»[32].

أما بالنسبة لـ «مصلحي السوق» فقد كانوا يتولون طيفا واسعا من القضايا التي كانت من اختصاص محمد وهبي. وككل، لم تكن مسئولياتهم بأقل من تطبيق تعليمات المهدي على مجتمع مثالي في ساحة عامة بالمدينة. ولا تعكس الوثائق القليلة التي بقيت من سجلات تلك المحكمة مقدار فعاليتها، رغم أن مثالبها بقيت. فقد بعث الخليفة إلى «مصلحي السوق» برسالة يخبرهم فيها بإعفائه لواحد من زملائهم من العمل، وهو بهذا يزيل من وسطهم عنصرا فاسدا. وفي رسالة ثانية، وبخ الخليفة أحدهم لمحاباته بعض القصابين في السوق، ومنعه لآخرين من ذبح بهائمهم. وكان الخليفة محددا وواضحا في تعريفه لوظائفهم: يجب عليهم الالتزام بعملهم في دائرة السوق، وليس غيرها... في أمور البيع والشراء فحسب. ولا ينبغي لهم تعدي تلك الدائرة والدخول في أمور الغنائم والدعاوى التي لا علاقة لها بالسوق. وذكرت كل المذكرات التي كتبنت عن تلك الفترة أن «مصلحي السوق» كانوا يؤدون واجباتهم بحماس زائد بالتأكيد. وذكر أحد التجار الناجين من تلك الفترة أن أولئك «المصلحين» كانوا قد جردوه من كل ما يملكه من بضاعة بسبب شربه للخمر[33]. وإن لم يكن ذلك الحماس قد أفلح تماما تغيير عادات الناس وسلوكهم، فقد نجح، على الأقل، في فرض انسجام أو امتثال عام لتعاليم وتقاليد المهدية، والذي ربما كان في غضون السنوات الثلاثة عشر التي حكم فيها الخليفة هو غاية ما تطمح له.

وعين «مصلحو السوق» في مدن أخرى من السودان مثل رفاعة ودنقلا والقضارف وسنجة والمسلمية. غير أن مهامهم في تلك المدن ليست واضحة تماما، وربما كانوا يعملون كمساعدين لعامل الخليفة أكثر من كونهم «مصلحين للسوق». وهنالك خطاب من الخليفة لأحد هؤلاء المصلحين، واسمه علي شاشوب، في المسلمية، يأمره فيها بجمع الضرائب في المدينة وإرسالها لأم درمان. وأنشأ في ود مدني عام 1885م مكتب رسمي لـ «المصلحين» بناءً على طلب خاص من سكان المدينة. وكتب الخليفة رسالة إلى أحمد الريح الديشان

يذكره فيه أولا بضرورة التعاون مع عامله في المنطقة، وثانيا، بعدم الدخول في أي أمر دون استشارته أولا[34]. ومما لا شك فيه أن الخليفة كان يريد فرض كامل سيطرته، ليس في العاصمة وحدها، بل في سائر الأقاليم أيضا، في الوقت الذي كانت الأحوال المتفردة في أم درمان تتطلب وجودا أكبر وأقوى (لممثلي السلطة) في السوق.

أمور الصحة والسلامة

درج الكتاب الأوربيون على التركيز على الأحوال غير الصحية عند وصفهم لأم درمان. ووصف سلاطين المدينة بأنها «حفرة عظيمة نتنة»، زاخرة بالقاذورات والفضلات والأمراض. غير أن أورفالدر كان أكثر تحفظا، إذ كتب أن المدينة «في الوقت الحالي ليست نظيفة أو صحية بصورة خاصة». وزعم حكيمباشي الجيش المصري بأن ام درمان ساعة سقوطها في يد الجيش الإنجليزي – المصري لم تكن «تصلح للعيش الادمي» بسبب وجود عدد كبير من المجاري وبرك المياه الراكدة، والكثير من «المنغصات» الأخرى. وكتب أي. جي. سارسفيلد – هول (مدير مديرية الخرطوم بين عامي 1929 – 1936م) على الأقل أربعة تقارير مفصلة، ركز فيها على طبيعة أم درمان البالغة القذارة، والتي قامت – بحسب وجهة نظره – «دون أدنى مراعاة للصحة العامة أو أي اعتبار عام آخر» .(وبالطبع كان حال «الخرطوم الجديدة»، عاصمة السودان الإنجليزي – المصري، بالنسبة له لا يقارن بحال أم درمان). ومما فات على من هاجموا أم درمان لشدة قذارتها، ومما هو متاح من مذكرات وروايات شفهية عديدة، فإن أم درمان بالنسبة للسودانيين الذين كانوا يعيشون بها لم تكن مكانا قذرا بصورة خاصة. وفي الواقع فإن مكانتها (الروحية) بحسبانها «مدينة المهدي» ربما منع أو قلل من مجرد التفكير في مثل تلك الاعتبارات (الصحية). وبالإضافة إلى ذلك، فقد كانت هنالك أسباب موضوعية لمظهر المدينة في أخريات عام 1898م تجاهلها الكتاب الأوربيون تماما، ومنها الضغط الشديد الذي وقع على المدينة من جراء التعبئة العسكرية الضخمة، وكذلك القصف المدفعي على المدينة في أثناء معركة كرري. وعلى كل، لم تكن أم درمان هي

المدينة الوحيدة التي لقيت مثل ذلك النقد الحاد. فقد كتب صمويل بيكر عن مدينة الخرطوم في غضون سنوات الحكم التركي – المصري أنها «أكثر مكان بائس وقذر وغير صحي يمكن تخيل وجوده»[35].

وإن تركنا الانطباعات الشخصية للغربيين جانبا، فلا بد من الإقرار بأن الأحوال الصحية بالمدينة كانت خطرة في غالب سنوات عهد المهدية. فقد ساهم الازدحام الكثيف للسكان، خاصة تركيز المحاربين في المدينة، مثلما حدث في سنوات «الهجرة» بين عامي 1885 و1886م، و1888 و1889م، وقدوم جيش حمدان أبو عنجة للمدينة عام 1887م، والتعبئة العسكرية الأخيرة منذ عام 1896 إلى 1898م. وأدى الزحام المفرط إلى انفراط عقد النظام الصحي بالمدينة، وإلى شح الطعام، وأيضا تفشي الأمراض بصورة متكررة. وكان من الأوبئة التي انتشرت في تلك السنوات داء الجدري، خاصة عام 1885م عقب سقط الخرطوم، ومرة أخرى عام 1889م عقب المجاعة الكبرى التي اجتاحت أم درمان، والبلاد على وجه العموم. وعم المدينة أيضاً وباء التهاب السحايا عقب الغزو الإنجليزي – المصري في عام 1889م. وقيل إن داء حمى التيفوس كان شائعا أيضاً بصورة وبائية في تلكم السنوات. وليس بالإمكان الآن معرفة أعداد المصابين الذين ماتوا بسبب تلك الأوبئة بدقة، وكل أرقام تذكر في هذا الشأن هي محض تخمين. فقد قدر الأسير النمساوي أورفالدر أنه في عام 1891م كان نصف عدد الذين تحولوا للإسلام قد ماتوا نتيجة للجوع والمرض أو لأي نوع آخر من الإجهاد أو العسر. وفي هذا تأكيد لما ذكره الأسير النمساوي الآخر سلاطين من أن «السكان المتحركين/ المتنقلين» هم الذين تضرروا من مجاعة 1306هـ (1888 – 1889) بأكثر مما حاق بـ «القبائل المختلفة» (أي السودانيين القاطنين بأم درمان). ولا ريب بأن الذين *تحولوا للإسلام في أم درمان (المسالمة/ المسالمية) والسودانيين المتحركين/* المتنقلين كانوا هم أكثر الناس تعرضا للضيق والأذى نتيجة لفقدانهم للسند العائلي والقبلي الذي يجده سكان المدينة، وكان متوقعا أن يكون معدل الوفيات بينهم أعلى من غيرهم. وفي ذات الوقت مات أيضاً عدد كبير من السودانيين بأم درمان نتيجة لأسباب متنوعة في غضون تلك السنوات، وتميل كثير من الأعمال التي نشرت عن تلك الفترة إلى أن ظروف تلك السنوات قد قللت من العدد

الكلي لسكان المدينة بمختلف أنواعهم[36].

ولم يكن سكان أم درمان بغافلين عن المشاكل الطبية والصحية بالمدينة، وأبدوا اهتماما بتلك الشؤون بأكثر ما تقر به كتابات تلك السنوات. فهنالك تقرير غير منشور في عام 1907م عن «الأدوية الشعبية في عهد المهدية»، ذكر كبير الأطباء (أو المفتشين الصحيين) جي. بي. كريستوفرسون أربعة أنواع من الممارسين الطبيين السودانيين هم البصير والحلاق والفقير والداية. وأقر كريستوفرسون بأنه على الرغم من جهل هؤلاء بالطب الحديث فإنهم كانوا «ما زالوا يتمتعون بقدرة عالية على الملاحظة، ولديهم مستودع من الأدوية المتنوعة، وقدر لا يستهان به من المعرفة الطبية الفعالة». وكان هؤلاء الممارسون الشعبيون يتولون كل أمور الرعاية الطبية الأساسية لمرضاهم في عهد المهدية. غير أنه لما تفشى مرض الجدري بالمدينة في عام 1885م، أمر المهدي بالبحث عن أطباء مؤهلين لإعطاء التطعيم اللازم لأفراد عائلته ولسكان أم درمان. وكما ذكر من قبل، فقد أورد حسن زكي (الطبيب المصري في أم درمان) أنه، وآخرين، قاموا بتطعيم كل سكان المدينة تقريبا «بمعدل ألف شخص كل يوم ... حتى تم تطعيم جميع السكان ... وانخفض معدل الوفيات من ذلك المرض إلى نحو 5٪». وكلف أمين بيت المال بأن يصرف لأهل الأموات أكفانا يدفنونهم بها أمواتهم. «لقد أخبرني أحمد سليمان، أمين بيت مال المهدي، أنه صرف 12,000 كفنا في أم درمان وحدها، ودفن الكثيرون في ملابسهم التي كانوا يرتدونها، دون أن يكلف أحد من الناس نفسه بمؤونة تكفينهم»[37].

ومن جانبه كتب الخليفة عبد الله عدة رسالة إلى القبائل والقرى في كردفان في أبريل من عام 1885م أمر فيها من يصب بعد بالجدري بأن يتطعم ضد المرض. وبعد وفاة المهدي أمر الخليفة بجعل المخازن الطبية ببيت المال تابعة لدكتور حسن زكي، شريطة أن يقوم بعلاج الفقراء من مرضى أم درمان دون مقابل. وبذاك العمل يكون الخليفة قد أقام مُسْتَوْصَفا عموميا في «بيت المال». ونتيجة لذلك «توافدت أعداد كبيرة من الناس (على ذلك المُسْتَوْصَف) ... وكننا ننظف الجروح الخ لنحو 200 أو 300 يوميا». وذكر أحمد شرفي، كبير الأشراف، أن «الخليفة أصدر أمرا بأن كل من أصيب بجرح أو حمى ينبغي عليه أن يذهب إلى حسن أفندي زكي» في بيت المال»[38].

ولا ريب أن أم درمان كانت مثقلة بالمشاكل الصحية بسبب مشاكل الازدحام المفرط المتكرر. فكلما جاء للمدينة مهاجرون جدد بدأوا في حفر الأرض لاستخراج التراب الذي يصنعون منه الطوب اللازم لبناء منازل لهم. وتترك تلك الحفر في الأرض لتمتلئ بالماء ولتستخدم كأحواض لسقيا الحيوانات، ثم تغدو تلك الأحواض «أحواض مياه راكدة» التي علق عليها البريطانيون لاحقا. ولم يكن هنالك جهاز حكومي يتولى إدارة حل مشاكل المدينة الصحية خلا مكتب محمد وهبي حسين وجماعة «مصلحى السوق» في السوق. وعوضا عن مثل ذلك الجهاز الغائب، فضل الخليفة عبد الله أن يخاطب الأنصار مباشرة بخصوص هذا الأمر في خطبه الأسبوعية كل يوم جمعة، وأن يدعوهم لتحمل مسؤولية نظافة فرقانهم بأنفسهم. فعلى سبيل المثال كان الناس يدفنون موتاهم في البداية بالأحياء السكنية بالمدينة المكتظة سلفا بالسكان. وفي عام مجاعة 1306هـ (1888 – 1889م) أمر بأن يدفن الموتى في خارج حدود الأحياء السكانية إلى الشمال الغربي، وأن يتولى الناس دفن من يجدونه ملقى على الطريق بالقرب من منازلهم. وكانت عقوبة أس شخص يخالف هذين الأمرين هو مصادرة منزله لصالح الدولة. وأقر سلاطين بأن ذلك «كان له بعض التأثير». كذلك ذكر أولفادر أن الخليفة كان قد لاحظ ذات مرة مياه المجاري متراكمة في وسط المدينة، فأشتكى من ذلك في خطبة الجمعة. ونتيجة لذلك، جعل أي فرد في المدينة مسؤولا مسئولية مباشرة عن نظافة مسكنه وما حول مسكنه أيضا. و»كان لذلك الأمر تأثيرا فعالا وقويا. وتبعه مرور رجال للحكومة على ظهور الخيول، كانت مهمتهم هي متابعة تنفيذ أمر الخليفة بدقة». وكان كل من يقبض عليه يلوث أي مكان أو شارع عام بالأوساخ، يؤمر بحمل تلك النجاسات بنفسه إلى مكان معلوم، والمارة من حوله يضحكون عليه».[39]

ولا علم لنا بهوية « رجال للحكومة على ظهور الخيول» الذين ذكرهم أورفالدر أعلاه، ولكنهم قد يكونون من رجال ألأنصار في الفريق المحلي المعني، إذ أن المسؤولية في العمل من أجل الصالح العام لم تكن مسؤولية قانونية فحسب في أم درمان، ولكنها كانت أمرا متجذرا في العقيدة المهدوية. وكان لكل شيخ فريق في المدينة بالطبع مصلحة ذاتية في الامتثال لأوامر الخليفة الخاصة

بنظافة المدينة. وفي فريق (المسالمة) حيث يقطن المتحولون حديثا للإسلام كان «مصلحو السوق» هم من عهد إليهم بمتابعة تنفيذ أوامر الخليفة بخصوص النظافة والصحة العامة بالأحياء.

وفرضت نفس الإجراءات بخصوص السلامة الشخصية في أحياء المدينة. فقد جنح الكتاب الغربيون نحو شيء من المبالغة في تضخيم الأخطار في أم درمان إبان عهد الخليفة. فمنهم من ذكر أنه «لا يوجد عمليا أي نظام للحفاظ على السلامة الشخصية». ومنهم من انتقد خطوات السلامة القليلة التي اعترفوا بوجودها بحسبان ذلك دليلا على سوء الحكم المهدوي. وكانت هنالك دوريات أمنية للجهادية تجوب الشوارع، وهو تقليد لممارسة ظلت متواصلة منذ العهد التركي – المصري. ولا يخفى لأن لكل مجتمع من المجتمعات في المدينة تجاربه الخاصة عن الأمن، تماما له تجاربه الخاصة عن الصحة العامة: فقد ذكر أفراد عائلة جعلية معروفة في أم درمان بأن الأمن الشخصي كان محفوظا وقويا في غضون سنوات المهدية، بينما قال أفراد عائلة ذات أصل فولاني (من الذين هاجروا من غرب أفريقيا أثناء الثورة المهدية) إنه «لم يكن هنالك سلام أو أمن للممتلكات». وليس من سبب للشك في كتابات الأوربيين التي أفادت بأن المسالمة المتحولين حديثا للإسلام كانوا أقل سكان أم درمان شعورا بالأمن، رغم أنهم، مرة أخرى، كانت هنالك من عائلات المسالمة من ازدهرت وأثرت، في حدود ما سمحت به الدولة المهدية[40].

وكما كان عليه الحال بالنسبة للترتيبات الصحية، لم تكن هنالك مؤسسات عامة تقوم بمهام الحفاظ على الأمن، ولم تكن هنالك «قوة شرطية» دائمة بأم درمان. وكان المتطوعون في كل فريق من فرقان المدينة يتولى مهمة الحفاظ على الأمن بالليل في أوقات الأزمات. وقد لاحظ الأسير الإيطالي روزيقوليني ذلك بنفسه في أيام حركة الأشراف في 1891م. وفيما عدا ذلك كانت مسؤولية حفظ الأمن بالمدينة هي من اختصاص أمراء الرايات المختلفة، وشيوخ الأحياء المختلفة بها، وكبراء القبائل والعائلات الخ، والذين كانوا، كما ذكرنا سابقا، يقومون بعمليات الوساطات في المنازعات، ويجيبون أمام الخليفة عبد الله والأمير يعقوب عن مخالفات أهاليهم. وكما في الأمور الإدارية الأخرى، كان الأمراء يقومون بأداء مهامهم عبر «رؤوس المية» و«المقدمين». وكان محمد وهبي

حسين يتولى بالطبع مهمة حفظ الأمن في السوق قائدا لـ «مصلحي السوق»، الذين كانوا في بعض الأحايين يرافقون قوات من «الجهادية» بدوريات بالليل في مناطق سكنية بالمدينة.

وكان الخليفة أو الأمير يعقوب يقومان – عند الضرورة – بإعلان حالة الطوارئ ليلا. بل كانت قوات «الجهادية» و» مصلحي السوق» حتى في الأوقات العادية، توقف بعض المارة في الشوارع ليلا وتستجوبهم.

ويمكن القول بأن المسؤولية المباشرة النهائية عن الأمن في المدينة كان يقع على عاتق الأنصار، إذ أن المهدي كان قد أفتى بأن من يتستر على جريمة ما، فهو يستحق نفس عقاب مرتكب تلك الجريمة. وقد طبق الخليفة نفس القاعدة حين قام بسجن حسن شرف أبو كدوك شيخ بنتري دارفور لاتهامه بالعلم بعزم سلاطين على الهرب من أم درمان في 1895م، وعدم تبليغه للسلطات بذلك.

ولخص أحد الذين قابلتهم من الأفراد الذين عاشوا بأم درمان في عهد المهدية الأمر كله في جملة واحدة: «كل الناس كانوا رجال شرطة».[41]

الفصل الرابع

نظام المهديّة الاجتماعي وأم درمان

«وأنا بدكّاني، بعد يوم من سقوط دنقلا بيد الحكومة مرّ عليّ بالشارع «علي حمد» صاحب الحمارة التي كنت قد بعتها ببلان كما تقدم ومعه ثلاثة رجال... أخذ «علي حمد» يصوب ويمعن في بضاعة الدكان، وسألني: «لمن هذا الدكان؟». قلت: «لي». سألني: «هل هذا كله ملكك؟» قلت: «نعم». صاح الرجل: «أعوذ بالله من السلب بعد العطا! أأنت يا بابكر نصرانياً؟ لأنه لا يمكن لأحد من أصحاب المهدي أن يسلك مثل هذا إلا إذا أنقض البيعة».

بابكر بدري (حياتي - الجزء الأول).

نحو مجتمع مثالي

لم يتحقق حلم المهدي في تحقيق انتصار عالمي وإحياء العالم الإسلامي، إذ أنه توفي فجأة في عام 1885م. غير أن ما تركه من تراث محفوظ في منشوراته المطبوعة، ورسائله، ومواعظه، وما يتذكره الناس من خطبه مثل قوة جبارة من أجل التغيير الاجتماعي في أوساط الأنصار بأم درمان وغيرها من الأماكن. وعلى الرغم من أن المهدي لم يبتدع خطة متكاملة للمجتمع، ولا عملا نظريا ضخما يفسر ما يقصده بـ «إحياء» المجتمع الإسلامي، وكيف سيبدو ذلك المجتمع عندما يتحقق بالفعل، إلا أنه شرح عدة مواضيع مهمة شكلت فهم

أنصاره للموت والأخلاق والاستقامة والإيمان. وفي غضون سنوات حكم الخليفة عبد الله حدثت محاولة لتطبيق تلك التعاليم في حياة السودانيين اليومية، من أجل تحويلهم لمجتمع إسلامي مثالي كما كان المهدي يتصوره.

وكانت قاعدة فكرة المهدية الأساسية تقوم على أن الممارسة العالمية للإسلام قد تفسخت وأهينت عبر قرون من القمع والعسف وتعاظم الشر، وأن على المسلمين العودة للنظام الاجتماعي الذي ساد في مجتمع المدينة أيام النبي. وكان يؤمن بأن مثل تلك العودة ينبغي أن تقوم على جُمْلة من الممارسات (التعبدية والحياتية) تتضمن تلاوة القرآن، وقراءة راتب المهدي، وأداء فريضة الجمعة بانتظام، وإحياء فريضة الجهاد في الخارج (ضد أعداء الله) وفي الداخل (ضد نزوات النفس)، مع الالتزام بالطاعة الكاملة لتعاليم المهدي واجتناب ما نهى عنه. وكانت صيغة البيعة التي ينطق بها كل أنصاري تتضمن التالي: «أقسم بالله العظيم، وبرسوله الكريم، وبكم، أن أشهد بأن لا إله إلا الله، لا نعبد إلا إياه، وألا أسرق ولا أزني، ولا أن أبهت أحدا، وألا أعصى لك أمرا فيما لا يخالف أمر الله. وأقسم لك بأن لا أفتن بهذه الدنيا، وأن أقنع بما قسم لي ربي فيها، وألا أولي الدبر عند الجهاد». وكان الغرض من تلك البيعة، ولاحقا من سياسات الخليفة المتعلقة بالجهاد والهجرة، أن يكون كل فرد «وحدة» من وحدات تشكل المجتمع (الإسلامي) الجديد. لذا كان التعويل الأكبر هو على مبادرة الفرد، ومسئوليته في تنظيم الحيلة اليومية بالعاصمة، وفي كل أجزاء السودان كافة أيضا.

ومن القيم التي نادى بها المهدي وحض عليها هي قيم البساطة، ونكران الذات، والعدالة الاجتماعية، والتكامل، والتشاور السياسي، والتمسك بالمعتقدات الدينية، ونبذ البدع، والبعد عن الإفراط في كل الأمور، وإخضاع وإتباع الرتب الاجتماعية التقليدية للولاء المهدوي. وكانت التعاليم المحددة التي تعبر عن تلك القيم مبثوثة في كتاباته ومواعظه بين عامي 1881 و 1885م، وتطورت بصورة طبيعية استجابة للظروف المختلفة بالسودان. وفي بعض الحالات اللاحقة عدل أو أبطل بعض تعاليمه السابقة. ورغم ذلك، فقد كانت آراءه ونواياه ومقاصده فيما يخص المسائل الأساس (مثل الصلاة والوحدة والأوضاع الاجتماعية، والمصلحة العامة والموت) واضحة وثابتة ومتسقة.

وكمثال على تعاليم المهدي أورد هنا (مضمون) أجزاء من منشورين: الأول منهما (من غير تاريخ) موجه ببساطة إلى «كل الأحبة في الله». وكمناشيره السابقة، سمح المهدي أحيانا بقدر من التصرف والتقدير في العقوبات التي تفرض. وبدأ المهدي منشوره بهجوم مطول ولاذع ضد الأتراك، ووصف لما ولاه له النبي محمد (لا نتعرض له هنا)[2]. وذكر المهدي في بعض أجزاء المنشور ما مضمونه:

«أمرني سيد الوجود بأن يكون مهر الأرملة أو المطلقة خمسة ريالات، وأن يكون مهر البكر هو عشرة ريالات، تخفيفا وتسهيلا لأمور أمته. إلا أن تقليل المهور فوق ما ذكر أقرب إليّ من حبة العين إلى بياضها. فعليكم الحذر من غلاء المهور.

امنعوا نسائكم من النياحة على الميت، ومن البذخ في الصرف على المآتم. أما ما يدفع لحفاري القبر أو حاملي النعش فينبغي أن يأتي من مال الميت – إن كان له مال – أو من بيت مال المسلمين إن لك يكن له مال. ومن تصيح أو تندب أو تنوح أو تسود بابها على أي ميت غير زوجها تعاقب بأشد التقريع أو الجلد، بحسب الحال، إلى أن تُظهر التوبة.

لقد حرمت عليكم التبغ لخبثه. ومن يقبض عليه منكم وهو يدخن، فسيعاقب حتى يُعلن التوبة أو يموت.

إن الجهاد واجب مفروض على كل واحد. ومن يغيب عنه فهو عاص لأمر الله ورسوله. ولن تقبل منه صلاة ولا صيام ولا زكاة، وسيذهب كل عمل صالح أداه هباءً منثورا. وكل من لا يقوم بفريضة الجهاد دون عذر بين، فسيعامل كما ينبغي أن يعامل به العاص لأمر الله ورسوله.

أما العالم الذي يتبعني كمهدي، فهو في مرتبة النبي المرسل، أما غير العالم الذي يتبعني فهو في رتبة الشيخ عبد القادر الجيلاني. أما العالم الذي ينكر مهديتي فهو في منزلة فرعون، وغير العالم الذي ينكرها هو في منزلة هامان.

ومن يسرق منكم شيئا، صغيرا أو كبيرا، قطعت يده حتى يبعث يوم القيامة مقطوع اليد، ويجلد ويهان كالعبد في هذه الدنيا.

وبالمثل، سيرجم الزاني (المحصن)، ويجلد الزاني غير المحصن. وإن قبض على امرأة مع رجل من غير محارمها يُخشى من أن يفتنها، فسيعاقب الاثنان بأشد العقوبة بحسب تقدير القاضي، فما خلا رجل بامرأة إلا كان ثالثهما الشيطان.

وإن امتنع أحد عن أداء الصلاة أو تهاون فيها، فيجب بالضرورة قتله بحسب ما ورد في القرآن، الكريم.

وكل من يغتاب أخيه المسلم، أو يتحدث في عرضه أو ما تحته من مال أو غيره، فهو ليس مني وأنا لست منه في شيء. وإن زعمت بأنك أنصاري ولم تعمل بما أقول به فأنت منافق بحسب منطوق الآية الشريفة في سورة عمران «يَقُولُونَ بِأَفْوَاهِهِمْ مَا لَيْسَ فِي قُلُوبِهِمْ». لذا فإن لم تحب (المسلمين) الآخرين كإخوة لك، فأنت لست من أنصاري.

وكل من يتكتم أو يتستر على ما يشهده من جرائم السرقة أو الزنى أو شرب الخمر بدعوى الشفقة والعطف على مرتكبيها، فسيعاقب بذات العقاب الذي يقع عليهم.

لا بارك الله في بدن صحيح لا يبذل في سبيل الجهاد. وإن اتخذت من غنمك أو بقرك أو إبلك سببا في ترك الجهاد، فلن يبارك الله لك فيما تملك، بل سيلحق بك العار ولن ييسر الله أمورك أبدا.

دع زينة الحياة وزخرفها لهم، فما فيها هو خراب لأرواحهم.

عليكم بلبس المرقع من الجبب، والبسوا نسائكم البالي من الثياب.

لا تجاوروا من ترك فريضة الجهاد، أو أرتكب شيئا من المحرمات الواردة في القرآن والسنة. بل أطلب العون عليه، وخُذُوهُ وما يملك باعتباره غنيمة لجيوش المسلمين إن استحل ما فعل، وإن أصر على ما فعل فينبغي معاقبته.

لا تحوزوا الأراضي وتمنعوا عنها الناس، فلا ينبغي حيازة الأرض، فهي من أملاك بيت مال المسلمين.

وإن طلب منك مجاهد الاستضافة في بيتك، فقدم له المأوى، وإن طلب منك العون فأبذله له.

أما إذا طلب منكم الكبراء الذين اتخذتموهم قادة وأئمة أن لا تتبعونا، فلا تطيعوهم، فهم من الكفار. لا تسمعوا لكلمة واحدة مما يقولونه لكم، فهم قد ضلوا السبيل، ويريدون أن يضلوكم. وفي الحقيقة هم أحقر أهل جهنم. لن يستفيد الشريف شيئا من شرفه، ولا العالم من علمه، ولا الولي من ولايته إلا بإتباعي. وفي اتباعي وطاعتي خلاصة الخير كله.

وعقاب المرأة التي تنشز عن طاعة زوجها أن تُمسك في ملجأ أو في بيت مظلم إلا أن تتوب، أو يتوفاها خالقها، كما هو حكم الزانية. أما من تمنع نفسها عن زوجها فحكمها أن يغنم زوجها كل ما تمتلكه من مال وعقار وغير ذلك. وإن حاول زوجها أن يرضيها فيؤخذ حينها كل ما يملكه غنيمة لبيت المسلمين. وإن فعلا ذلك، فلا تعودهما في مرضهما، ولا تمشوا خلف جنازتيهما، ولا تعيناهما في ساعة عسرتهما».

أما المنشور الثاني، فيبدو من لغته أنه كان قد صيغ في وقت ما قبل مايو 1883م، وكان موجها لـ «كل رجال الدين، والأمراء والنواب، والمقدمين، والأنصار:

«أقيموا الجهاد في سبيل الله. وأعلموا أن سيفا يُسل جهادا في سبيل الله أفضل من عبادة سبعين عاما. والعيش على لبن النياق في أيام الجهاد خير من عبادة سبعين عاما.

يجب على النساء الجهاد في سبيل الله. فالْقَوَاعِدُ مِنْ النِّسَاءِ اللَّاتِي لَا يَرْجُونَ نِكَاحًا يجب عليهن أن يجاهدن بأيديهن وأرجلهن. أما غيرهن من صغيرات السن، فجاهدن هو جهاد النفس، وأن يَقرن

في بيوتهن، ولا يخرجن منها إلا لعذر شرعي، وألا يتبرجن تبرج الجاهلية الأولى. وينبغي ألا يتكلمن إلا من وراء حجاب، وألا يرفعن أصواتهن. يجب عليهم أن يحافظن على الصلوات، وأن يطعن أزواجهن، وأن يدنين عليهن من جلابيبهن.

وإن كشفت امرأة عن شعر رأسها، ولو لطرفة عين، فسوف تجلد سبع وعشرين جلدة، ومن ترفع صوتها بالحديث فسوف تجلد كذلك سبع وعشرين جلدة.

ومن ينطق بقول فاحش يجلد ثمانين جلدة، ومن يقول لأخيه المؤمن يا كلب أو خنزير أو يهودي أو قواد أو منحل أو لص أو زاني أو خائن أو ملعون أو كافر أو مسيحي أو خَنِث فسيجلد ثمانين جلدة، ويسجن لسبعة أيام.

ومن يتحدث مع امرأة في سن الزواج دون أن يكون من محارمها، ودون سبب شرعي، يجلد سبع وعشرين جلدة.

ويعاقب من يستعمل الدخان بثمانين جلدة، ويُحرق التبغ الذي يحمله، ويعاقب بتلك العقوبة أيضاً من يضع (التمباك) في فمه أو أنفه ومن يبصقه. أما من يشتري الدخان أو يبيعه، فعاقبه سبع وعشرين جلدة، حتى وإن لم يكن يستخدمه.

أما من يشرب الخمر، حتى نقطة واحدة، فسيعاقب بثمانين جلدة، وبالسجن لسبعة أيام. أما جاره فيجب عليه إيلاغ أمير فريقه، إن لم يستطع هو بنفسه من منع الجار من الشراب. وإن لم يفعل فجزائه هو نفس عقاب شارب الخمر. ومن يعاون شارب الخمر، حتى بجرعة ماء أو بماعون يعاقب بالسجن لسبعة أيام.

ومن يجاهد ضد شهوات نفسه، طاعة لله، هو أقوى من الذي يجاهد بحربة، ذلك لأن شهوات النفس أقوى من الكافر. فأنت تحارب الكافر وتقتله فتتحرر بذلك منه. غير أن شهوات النفس هي العدو في زي الصديق الصدوق الذي يصعب قتله وتشق مقاومته.

ومن يتعمد ترك الصلاة فهو محارب لله ورسوله، ويقول بعض العلماء أنه كافر يجب قتله. أما جاره، فيجب عليه إبلاغ أمير فريقه، إن لم يستطع هو بنفسه رده للصواب. فإن لم يفعل يجلد ثمانين جلدة، ويسجن لسبعة أيام، وقد تؤخذ ممتلكاته غنيمة لبيت مال المسلمين.

ويجب كل ولي كل بنت بلغت الخامسة من العمر أن يلبسها لباسا ساترا لجميع جسدها. وإن خالفت ذلك يتم جلدها، ولكنها لا تسجن.

وكل من علم أن خادمته تقابل رجلا غير زوجها، ويسكت على ذلك، حتى ليوم واحد، فقد يقتل أو يسجن أو تؤخذ أملاكه كغنيمة لبيت مال المسلمين».

ويمكننا أن نسوق العديد من الأمثلة هنا[5]، ويمكن أن نذكر الكثير عن الأساس القانوني لمثل الأحكام التي وردت في ذلك المنشور وغيره من المناشير بحسب الفقه والتشريع الإسلامي[5]. غير أننا سنكتفي هنا لأغراض هذا الكتاب بإبراز الموضوعات والأفكار الرئيسة التي وردت في تعاليم المهدي، والتي غدت عندما طبقها الخليفة هي قانون المدينة.

وكان أبرز جميع المسائل التي يجدها القارئ لكل منشورات المهدي ومواعظه هي الحاجة إلى جهاد صارم لا يلين: جهاد من أجل الدفاع عن العقيدة وخلق مجتمع أخلاقي، والذود عن أرض الإسلام من كل عدو مغتصب فاسد. وكانت أي محاولة لتطبيق نظام اجتماعي يقوم على تفسير صارم ومتزمت للقرآن والسنة في مجتمع سوداني متشبع بالتأثيرات الصوفية والعادات التقليدية الموروثة، وفي زمن كانت فيه ممارسات الحكم التركي – المصري وسلطنتي سنار ودارفور ما تزال ماثلة في الأذهان، أمرا عسيرا بالفعل يتطلب صراعا طويلا ونضالا مستمرا. وكانت من أهم ثوابت المهدي هي أن واجبات ومتطلبات «الجهاد» تتجاوز كل ما سواها. ولا يمكن إعفاء أي فرد في المجتمع (بغض النظر عن نوعه أو مهنته) من القيام بأداء تلك الفريضة الدينية الملزمة، ويعد كل من يحاول أن يتملَّصَ منها مخالفا لله ومحاربا له. وأمر المهدي حتى النساء

اللائي تجاوزن سن النكاح بالقيام بالجهاد (المادي) «بأيديهن وأرجلهن»، رغم أن ذلك لم يبلغ حد أمرهن باستخدام للسيوف والرماح، بينما ألزم النساء الصغيرات السن بأن يبقين في بيوتهن، ويجاهدن الجهاد الأكبر (جهاد النفس). وكان واضحا أنه كان يظن أن الجهاد مقدم على الصلاة، وأن من يعين مجاهداً على الجهاد يعد مجاهدا أيضا. ومن الجدير بالملاحظة تفاوت العقوبة التي كانت تفرض على من يتملَّصون من الجهاد بذرائع شتى في مختلف سنوات المهدية. فقد شملت تلك العقوبات مصادرة البيت وغيره من الممتلكات أو السجن أو الإعدام. ولعل المهدي كان قد وجد أنه من الضروري السماح ببعض المرونة في أمر هذه العقوبة بحسب الظروف المتغيرة التي مرت بالبلاد في مختلف الأوقات.

وكان المهدي لا ينفك يذكر أنصاره، بعد أن يدهوهم للجهاد، بأن يتحلوا بالبساطة وعدم البطر والزهد والتواضع في الملبس، وأن يتجنبوا «ثياب الشهرة» وكل مظاهر الترف والدَعَة الحديثة (وأن يرتدوا الخَلَق والمرقع من الثياب). وجاء في أحد مناشير أنه «لا ينبغي أن يملك الرجل الغني أكثر من أمة واحدة لتخدم عائلته، وأمة أخرى لتخدمه هو»، وأن يقتصر كل رجل على امتلاك صبي واحد فقط «ليجري خلف بغلته». أما في كل ما له علاقة بالجهاد، فقد كان موقف المهدي فيه متصلبا شديد الصرامة، ولم يعف حتى أقرب أفراد عائلته منه. وذكر بابكر بدري أن المهدي خطب في الناس في أول صلاة للجمعة عقب سقوط الخرطوم وقال لهم: «يا أصحاب المهدي. أحمد سليمان (أمين بيت المال) شغل الأشراف بالمال. قولوا نعوذ بالله من حالهم ثلاث مرات»، وهم طروق كأنما على رؤوسهم الطير، وهم عشيرته الأقربون، بينهم أعمامه وأبناء أعمامه. وأضاف بابكر بدري أن المهدي ذكر أن ذلك هو القول الفصل الذي ليس بالهزل. وكان تأكيد المهدي وتذكيره لأنصاره بضرورة الالتزام بالبساطة والتواضع نابعا بلا ريب من ممارسات صوفية شب عليها، ورآها أجدر بالاتباع بأعجل ما تيسر، خاصة في مناخ تلك الفترة من دعوته المهدية، التي كانت تستلزم حماية مصالح المجتمع بصورة عامة. فقد كان المهدي يؤمن – منذ لحظة إعلانه لمهديته – بأن كل الثروة بالسودان ينبغي أن تكون من نصيب كل الأنصار، بصورة جماعية، وأن من أوجب واجبات «بيت المال» أن يجمع ويخزن ويوزع تلك الثروة (الجماعية). وقيل إن أول أمين لبيت المال كان قد

أعلن أن «كل ما في الخرطوم هو ملك للمهدي، حتى الأنفس». وكان هذا هو ما حدث عن سقوط الخرطوم علي يد أنصار المهدي، وأخذهم للغنائم، والتي شملت كل ما وقعت عليه أيديهم من رقيق وبهائم سائبة. وبالإضافة كان المقصود (مثاليا) هو أن تُرجع كل الأموال والأمتعة والحوائج الشخصيّة التي تفيض عن الحاجات الأساسية المطلوبة للمعيشة إلى بيت المال. وبما أن الصرف البذخي غير الضروري يبدد ثروة وموارد المجتمع، فقد أمر المهدي بتقليل المُهور، ونصح بألا تزيد وليمة العرس على اللبن والتمر، ومنع إقامة المآتم لأيام عديدة، والتبسط فيها لأقصى حد، وأمر بمنع الاسراف ولبس الفاخر من الملابس. وإضافة لذلك أمر بتوزيع الأراضي لتكون حرة لاستخدام الأنصار (إذ لا يمكن لأحد أن يحوز الأرض إذ أنها محجوزة سلفا لبيت المال). ولم يمنع المهدي النساء من التزين بالذهب والفضة، إلا أنه كان يعد ذلك «مما يؤخر ثواب المرء في الآخرة»، وقَبّحَ فعل ذلك[6].

لا عجب في أن يتوقع المهدي أن يكون أصحابه مثل الصحابة بالنسبة للنبي محمد، الذي كان «يبغض الغرور والبعد عن الحق، ولا ينام من الليل الا قليلا»، خاصة وأن الأنصار فهموا أنهم كانوا يعيشون حالة « درامية موجهة إلهيا». ولخشيته من حدوث مشاكل أخلاقية تصاحب عادة أزمان التغيير والفوضى والاهتياج العظيم، أصدر المهدي أحكاما قاسية على مرتكبي الجرائم الجنسية. ولعل هذا كان من الأسباب التي دعته لتقليل المهور حتى يتسنى للرجال الزواج دون عقبات مادية تذكر، وبالتالي البعد عن إغواء الخيانة الزوجية وغيرها من الأفعال المحرمة[7]. وفرض المهدي عقوبات مختلفة الشدة على المخالفات الجنسية تراوحت بين الجلد والسجن ومصادرة الممتلكات وأخيرا الموت: تماما مثل عقوبات التملص من الجهاد، التي كان فيها قدر من المرونة، بالنظر إلى تعقيدات الأوضاع في ذلك الزمان. غير أن المهدي لم يتنازل قط في أمر زي المرأة وسلوكها العام وضرورة تحجبها (وشمل ذلك حتى الطِفْلاَت)، كما يتضح ذلك بجلاء في أقوالة عن ضرورة خضوع المرأة لزوجها وتلبية حاجاته دون سؤال. وبالمثل، كان المهدي يغلظ عقوبات شاربي الخمور ومدخني التبغ. وكانت تلك الممارسات تعد في خطورة الجرائم الجنسية، وتمثل تهديدا للمجتمع وسلامته، وتعاقب بأغلظ العقوبات.

وكانت وحدة المؤمنين بالمهدية هي من أهم يميز النظام الاجتماعي الذي أسس له المهدي، خاصة وأن أهل السودان كانوا منقسمين على أنفسهم بحسب اختلاف مناطقهم وقبائلهم وأعراقهم. وكان سبيل المهدي لتحقيق مطمح الوحدة المثالي للسودانيين هو الحرص على أداء صلاة الجمعة في مكان واحد، وعلى قراءة «راتب» المهدي. وبالإضافة لذلك كان المهدي يصر على أن يرتدي كل أنصاره زيا رمزيا موحدا يمثل الزهد الشخصي مكون من سروال واسع وجبة مرقعة. وفي بعض الأحيان كان الأنصاري يلف ثوبا حول وسطه ويرميه باقيه على كتفيه. وكان لذلك الثوب أغراض عديدة منها استخدامه ككفن، وهو بتلك الصفة يذكر الانصاري الذي يرتديه بالتزامه بالجهاد وقربه من الجنة. وكان المهدي يحض الرجال على حلق رؤوسهم تأسيا بفعل الرسول. وانتقد المهدي والخليفة عبد الله الكبابيش والقبائل العربية الأخرى الذين كانوا يضفرون شعور رؤوسهم مثل رجال «الجاهلية»[8].

وكانت إحدى وسائل فرض الوحدة بين أفراد الشعب هو فرض عقوبة قاسية (80 جلدة) مع سبعة أيام سجن على من يثبت أنه وجه إساءة لأنصاري آخر. وهذا يعكس الأهمية الكبرى التي كان المهدي يوليها للوحدة والسلام بين الأفراد، وعمله على تحاشي كل مما شأنه أن يهدد سلامة المجتمع السوداني القابل للكسر والتشرذم. وشملت تلك الإساءات وصف أي فرد لآخر بأنه «يهودي» أو «نصراني». وبالإضافة لمقصد منع الاختلافات بين الأفراد، فقد كانت تلك السُبة تعاقب باعتبار أنه ليس في مجتمع المهدية يهود أو نصارى أصلا، ولا أي فرد لا يؤمن بالمهدية، فقد آمن الكل – دون أي استثناء – بمحمد أحمد مهديا. وورد في وثائق أخري أنه كان يعاقب وصف رجل حر بأنه عبد بعقوبات مماثلة[9].

وكذلك جعل المهدي أمر تطبيق تعاليمه وأوامره مسئولية جميع أنصاره، وطلب من الجميع التبليغ عن المخالفين للسلطات المحلية. وشملت الجرائم أو المخالفات الواجب التبليغ عنها التوقف عن الصلاة (جماعة) وامتلاك أو استخدام التبغ أو الخمور، والسرقة، أو أي نوع من الجرائم الأخرى. وعد عدم التبليغ عن أي جريمة أو مخالفة جريمة في حد ذاتها تعاقب بالجلد 80 جلدة وسبعة أيام سجنا (نفس عقوبة من يسيء لآخر، المذكورة أعلاه).

لم يشرع المهدي أي قوانين محددة تنظم تكامل ودمج أنصاره مع بعضهم، ولكنه أكد على ضرورة أن يظل الأنصار «إخوانا من آباء مختلفين». وكان من ضمن تعليماته الشفهية قوله إنه كان يتمنى لو كان له مئة بنت «كل واحدة من قبيلة مختلفة» حتى يمكنه بأفراد عائلته وحدها خلق مجتمع أكثر تماسكا[10].

لم ينجز المهدي أي تسوية مهمة أو كبيرة في الفروقات الاجتماعية بالمجتمع، رغم أن تلك السياسة تنسب دوما للمهدي والخليفة معا. وفي الواقع ما حدث هو أن المهدي كان قد أخضع أشكال السلطة التقليدية - مثل سلطة شيوخ الصوفية والعلماء والأسر الكبيرة – لمبادئ الالتزام والإخلاص للمهدية. بل كان المهدي شديد الانتقاد لذرائع ومَزَاعِم أقربائه أشراف دنقلا. وفي الواقع كانت «المساواة» التي ينادي بها المهدي استراتيجية وظرفية في آن معا: كان على الأنصار أن ينبذوا القبلية والحزبية، وأن يتعاونوا في عمليات الجهاد، وأن يردوا لبيت المال ما يفيض عن حاجتهم الأساس، وإلى غير ذلك من المطلوبات في مقابل أن يعاملوا بعدل ومساواة في هذه الدنيا (أي بتوزيع عادل للاحتياجات)، وأن يلقوا خير الجزاء (العادل) في الآخرة. وكان المهدي يكرر كثيراً في خطبه ومناشيره مفهوم «العدالة» هذا، ويخاطب الأنصار دوما بكلمة «الأحباب» و»الأصحاب»، ولا يستخدم كلمة «الأتباع»، بل ومنع استخدام كلمات وألقاب معينة كان يفضلها خصومه مثل كلمتي «شيخ» و»سيد». غير أن المهدي لم يرفض السلطة التقليدية بالكلية، بل سعى لمشاركتها، كما ثبت ذلك في تكويناته وتشكيلاته العسكرية. لذا عندما أعلن المهدي أن «الرجل العظيم لا يستفيد شيئا من عظمته، ولا العالِم من علمه، ولا الولي من ولايته إلا بإتباعي» لم يكن ينفي العظمة ولا العلم والولاية عن الناس، بل كان يحددها ويعرفها. وفي واقع الأمر ظل الأنصار يستخدمون لقبي «سيد» و» شيخ» طوال سنوات المهدية. ونجد فيما بقي من سجلات «بيت المال» كلمات مثل «المكرم» و»السيد»[11].

لقد كانت العقوبات التي قررها المهدي على المخالفين والمجرمين شديدة الغلظة، غير أنها كانت تعكس حماسة القائد المصلح، ومقدار الفوضى الضاربة الأطناب التي اجتاحت البلاد في تلك السنوات. وعلى الرغم من السماح بوجود قدر من التصرف عند السلطات القضائية في مناشير المهدي التي سبقت الإشارة

إليها، إلا ما كان يقضي به المهدي كان عادة محددا وفاصلا ومطلقا. وكان جليا أن ذلك عُد ضروريا لبناء مجتمع مثالي واحد من جمع من المجتمعات المتباينة، التي كثيراً ما تعادي بعضها البعض الآخر. ولعله من حسن حظ المهدي أن توفي قبل أن يصبح برنامجه ممكنا، وقبل أن تغدو آثاره واضحة للعيان.

الخليفة بين المثالية والواقعية

لقد كانت توقعات وطموحات الأنصار في عام 1855م عالية وعظيمة جدا عقب فتحهم للخرطوم، فقد هزموا «الترك»، وعادت القوة البريطانية التي أرسلت لإنقاذ الجنرال غردون أدراجها (بعد أن أدركت أن الأمر قد قضي)، وكان الإيمان برسالة المهدي متقدا في النفوس. وسرت بين الأنصار قصص عن «معجزات» للمهدي شملت شق النيل الأبيض كي يستطيع جنوده السير على أرضٍ يَبَسٌ في صباح يوم الفتح. وظل حلم تحقيق دولة المهدية المثالية ممكنا وحيا في أذهان الأنصار إلى ساعة وفاة المهدي فجأة في يونيو من عام فتح الخرطوم. وبدأ الأنصار في التفكير في تفسيرات لذلك التغيير الصادم في مجرى الأحداث. بل ظن بعضهم أن المهدي لا بد سيعود بعد غيبة وجيزة ليقود المؤمنين للنصر[12].

وعلى الرغم من ذلك فقد فرض تولي الخليفة عبد الله لمقاليد الحكم بعد المهدي، وظهور العديد من التحديات أمامه في إدارة وحكم البلاد، القيام عن مثاليات مجتمع المهدية في أمور معينة. وبدأت تلك التسويات والتنازلات بإقامة أم درمان عاصمة لدولة المهدية. وكان مجرد وجود عاصمة (مدنية) للدولة المهدية بالسودان مخالفا لتعاليم المهدي، التي كانت تنادي باستمرار الجهاد (بعد اسقاط النظام التركي - المصري وفتح الخرطوم) إلى أن يخضع العالم بأسره للنظام الإسلامي الجديد. فقد كانت أم درمان بالنسبة للمهدي مجرد «مكان» أقام معسكره فيه قبل إحدى المعارك، ومثلها مثل كثير من الأماكن التي عَسْكَرَ فيها من قبل. أما بالنسبة للخليفة فقد كانت أم درمان تمثل «بقعة المهدي»، وهي بتلك الصفة مدينة مقدسة.

ولم تسمح الأحوال التي مرت بالبلاد في غضون الثلاث عشر عاما التي

قضاها الخليفة في الحكم له بتطبيق ناجح للنظام الاجتماعي الذي كان المهدي يؤمله. فقد تعرضت البلاد لموجات من الجفاف والمجاعات وهجمات الجراد والطاعون البقري بين عامي 1888 و1892م أضعفت قدرة الخليفة على الحكم، إضافة إلى التنافس والتباغض بين عبد الله وأنصاره من غرب السودان، وبين الأشراف وأنصارهم من شمال السودان النيلي. ثم جاءت الاعتداءات الأجنبية على البلاد من الجيوش الإنجليزية – المصرية، والإيطالية، والفرنسية، من جهات مختلفة، فحرمت الخليفة من الوقت والموارد اللازمة لتبني أو تنفيذ السياسة الإصلاحية التي خطط لها المهدي.

وفوق كل ما ذكرنا، تعين على الخليفة – منذ لحظة توليه للسلطة – أن يعتمد على كثير من المؤسسات والممارسات الإدارية، وعلى الكادر الإداري الذي كان يخدم النظام التركي – السابق خاصةً. وهذا ما منع من أي انقطاع حقيقي أو إيْقاف جذري لـ «بدع» الماضي. فعلى وجه الخصوص كانت كل الأمور الفنية والإدارية بالعاصمة تعتمد بصورة كبيرة على المصريين (المسلمين والأقباط المسيحيين) والمولدين (السودانيين المختلطين بدماء مصرية) الذين كانوا يعملون بإدارة الحكومة السابقة. وكان هؤلاء يمثلون غالب العاملين بأحواض البواخر ومرسى المراكب و«بيت المال» و«بيت الأمانة». وكان المصريون والمولدون يمثلون الأغلبية أيضاً بين كتبة كثير من أقسام الخزانة والمالية في كثير من الأماكن. بل لم تتغير أسماء بعض الأقسام منذ العهد التركي – المصري (مثل «ورشة الجبخانة»، و«هجانة البوسطة»)، واحتفظ العهد المهدوي الجديد بنفس أسلوب العمل فيهما، بل بنفس الدفاتر. وفي ذلك كتب المؤرخ البريطاني هولت: «لقد كانت استمرارية الكادر الفني والإداري والكتابي الذي خدم النظام التركي – المصري بالعمل في النظام المهدوي أكبر وأسوه مما كان يعتقد سابقا. لقد كانت هنالك بعض فترات «الجهاد» في عهد المهدي التي قلت أو توقفت فيها مشاركة ذلك الكادر. غير أن الخليفة التقط خيوط تلك المشاركات مرة أخرى في سنوات حكمه». وليس من عجب أن احتفظ السودانيون في غضون سنوات المهدية بلغة الحديث الذي كان سائدا في العهد التركي – المصري الماضي. غير أنه من العجيب أنه حتى ابن الخليفة عبد الله (وخليفته المفترض) عثمان شيخ الدين كان من ضمن هؤلاء الذين

يدخلون في حديثهم لغة الحديث في عهد التركية. ويتذكر بابكر بدري أن عثمان شيخ الدين أجاب أحدا من الأنصار قدم له طلبا بقوله «تعال في الغد، وستجد طلبك (ألِسطة)». وكلمة ألِسطة كلمة تركية تعني «حسنا! سيجري الأمر على ما تريده[13]».

كذلك أضطر الخليفة للاعتماد على خدمات «الجهادية» الذين ورثهم من النظام التركي – المصري. وكان جل هؤلاء من جبال النوبة وجنوب السودان. غير أن تحول هؤلاء إلى الإسلام كان، في أحسن الأحوال، أمرا شكليا وسطحيا. وكانوا حريصين على الاحتفاظ بعاداتهم السابقة وممارساتهم الثقافية، ولم يكن من السهل استيعابهم ضمن زُمَر النيليين أو عرب الأنصار (كان الأنصار يعدون «الجهادية» مجرد عبيد، غير أنهم كانوا يتحاشون استخدام تلك الكلمة المسيئة علنا مخافة العقاب الذي قررته السلطات لمن يسيء لشخص آخر). ولأسباب عملية، كان الخليفة يتغاضى عن مخالفات جنود الجهادية لتعاليم المهدية. وكان وجودهم في عزلة شبه تامة بمعسكر الكارا في أقصى جنوب المدينة واحدا من أسباب عدم اكتراث الخليفة بمخالفاتهم تلك، إذ أنها لم تكن تؤثر على بقية أفراد المجتمع السوداني في أم درمان أو غيرها.

وبعد الإقرار منذ البداية بإخفاق محاولات الخليفة (والدولة المهدية) في خلق مجتمع مثالي، تبقى مسألة الدرجة التي بذل بها الخليفة جهده لفرض تعاليم المهدي على السودانين، وكيفية تطبيقه لتلك التعاليم، وأهم من ذلك كله، كيف استقبل الأنصار أنفسهم تلك التعاليم كما طبقها الخليفة. وكان من أكبر شواغل الخليفة هو (فرض) الالتزام بما أتى به المهدي من تعاليم، خاصة في أمور العبادة والتعليم، والأخلاقيات والسلوك المحتشم، والعلاقة بين الجنسين، والتكامل الاجتماعي بين مجموعات الأنصار.

وكانت من أهم الممارسات في عهد المهدية شهود الصلوات الخمس جماعة في مسجد (مع تفضيل الصلاة في جامع الخليفة بوسط المدينة). وكان الخليفة يولي أمر الصلاة جماعة أهمية كبرى لما لها من قيم رمزية وروحية عالية. وبحسب ما ذكره الأسير الإيطالي روسيقونيلي فقد ألغى قرار الخليفة بضرورة الصلاة في مسجده الجامع ما درج عليه الناس من الصلاة في مساجد فرقانهم

خلف أمرائهم. غير أنه لم يكن أداء الصلوات الخمس جماعة في جامع الخليفة أمرا ممكنا عمليا لعامة سكان أم درمان. لذا خص الخليفة بذلك الأمر الأمراء والمسؤولين بالدولة، ومجموعات بعينها من سكان أم درمان كان الخليفة يشك في ولائهم له وللمهدية (مثل المسالمة والمصريين والمراغنة). ولم يكن حتى هؤلاء الذين دخلوا / أدخلوا في الإسلام مطالبين بأداء جميع الصلوات المفروضة يوميا جماعةً في جامع الخليفة. وذكر سلاطين بأن المسالمة لم يكونوا مطالبين بمثل ذلك الالتزام الصارم، بل كان يكفي أن يشهد الصلاة جماعة منهم تمثلهم. أما بالنسبة لعامة السكان بأم درمان من الرجال، فقد كان من المتوقع أن يشهدوا جميعاً صلاة الجمعة. غير أن بإمكانهم أداء بقية الصلوات أينما وجدوا حين يحين موعد الصلاة، ولكن يفضل أن يؤدوا صلواتهم جماعةً في مساجد فرقانهم أو في السوق. وكان النظام المهدوي يعد ترك الصلاة أو التهاون فيها من كبائر الذنوب، غير أنه لم يثبت أن أحدا قد أعدم كما كانت تقضي تعاليم المهدي، ولم تتعد عقوبة من يثبت عليه ذلك الجرم أن يؤدي الصلوات جماعةً في مسجد الخليفة لمدة 18 شهرا متواصلة[14].

وبالإضافة لأداء الصلوات جماعةً، كان من المتوقع أن يقوم الأنصار بقراءة «الراتب» مرتين في اليوم: في الصبح بين الصلاتين الأولى والثانية، وفي المساء بين الرابة والخامسة، في كل مرة بجزء من القرآن. وكانت لتلك الممارسة اليومية (مثلها مثل أداء الصلاة في جماعة) قيم رمزية وروحية. ولا يمكننا تقدير مدى الالتزام بمثل تلك العادة، إلا أن ما سجله الأسرى الأوربيين، إضافة لما سمعته من شهادات شفهية تتفق في أن غالب الأنصار (في أم درمان وغيرها من المناطق) كانوا يلتزمون بقراءة الراتب مرتين يوميا[15].

كان إلغاء الطرق الصوفية واحدا من الأركان الأساسية في السياسة المهدية، التي أعلنت في 1301هـ / 1883 – 1884م. وبظهور المهدي حلت المهدية محل كل الممارسات والولاءات الصوفية السابقة، والتي كان يؤمن بأنها – إن بقيت – فسوف تهدد وحدة حركته. ومنع الخليفة منعا باتا في عام 1887م استخدام القاب مثل «فكي» و»فقرا» في محاولة منه لتقويض ما بقي من سلطة للصوفية. ولكن، رغم ذلك الإجراء ظل السودانيون يستخدمون تلك الألقاب، وواصل بعضهم في إتباع طرقهم الصوفية. وفي هذا الصدد،

كتب الخليفة إلى أهالي كسلا في يونيو من عام 1888م خطابا يحذرهم فيه من إتباع الطريقة الختمية. غير أن أتباع الطريقة القادرية في الفتيحاب (في جنوب أم درمان) زعموا أنهم كان يواصلون في أذكارهم الأسبوعية من بعد غروب شمس يوم الخميس حتى فجر يوم الجمعة طوال سنوات المهدية. وأشيع أن أمير دنقلا محمد الخير عبد الله خوجلي قد عاد في 1888م لممارسة أذكار طريقته التجانية. وقد يكون وجوده في دنقلا بعيدا عن الخليفة هو ما شجعه على ذلك. أما في أم درمان نفسها، فمن الثابت أنها خلت تماما من الممارسات الصوفية في غضون سنوات المهدية، كما هو متوقع. غير أن الطرق الصوفية عادت مجددا ونظمت صفوفها من جديد بعد وقت قصير من انتصار الجيش الإنجليزي – المصري. وورد في مطبوعة «كتيب مديرية الخرطوم» (دون تاريخ، صدر قبل عام 1930م) أسماء ست طرق صوفية تمارس نشاطها في أم درمان وهي: الختمية والسمانية والأحمدية والإسماعيلية والقادرية والرفاعية. وظل التفسير التقليدي لعودة الطرق الصوفية السريعة بعد سقوط المهدية هو أن الخليفة منع ممارساتها بالقوة والاكراه، وما أن أزيح من الحكم حتى عادت تلك الطرق لما كانت عليه قبل المهدية. وقدم حفيد الفكي العربي وأمير الركابية بأم درمان وشيخ الختمية تفسيرا مغايرا تلخص في أن عهد المهدية شهد منع أتباع الطرق الصوفية من تلاوة أوراد طرقهم، وأجبروا على استبدالها براتب المهدي، المقرر على الكل. وبعد إعادة ضم السودان منعت الحكومة الجديدة تلاوة الراتب فعاد المتصوفون لتلاوة أوراد طرقهم. ولم يكن لتلك العودة علاقة بالسلطة. فقد كان شيخ الختمية أميرا للركابية في عهد المهدية. ولم تكن العودة لأوراد الطرق الصوفية تمثل تغييرا كبيرا في الممارسة (والراتب على كل حال كان القصد منه إيجاد بديل لأوراد الصوفية). ولم يكن تحول الصوفيين عن الراتب لأورادهم القديمة بمثابة تغيير في العقيدة، إذ أن الراتب وتلك الأوراد ما هي إلا «وسائل تؤدي لغرض واحد، هو عبادة الله»[16].

كانت دعوة المهدي لبناء مجتمع سوداني مثالي أساسه القرآن والسنة يتطلب بالضرورة إزالة «البدع» و«العادات البالية المتوارثة» التي يعد ممارستها خروجا من صحيح الإسلام. وظلت عملية تحديد ما هي تلك «البدع» و«العادات البالية المتوارثة» بصورة واضحة وقاطعة، وكيفية إزالتها من الأمور الشائكة

التي حاول كل مصلح إسلامي التصدي لها ومعالجة أمرها. وسبق محمد أحمد المهدي في مواجهة ذلك العبء بوقت ليس بالطويل محمد عبد الوهاب (الذي توفي عام 1792م) في الجزيرة العربية، وعثمان دان فو (المتوفى عام 1817م) في أرض الهوسا بنيجيريا. وورث الخليفة ذلك العبء الضخم عند توليه الحكم بعد موت المهدي. وحرص الخليفة في خطبه ومواعظه على تكرار ضرورة الالتزام بتجنب البدع والخرافات مثل الكهانة ووضع الأحْجبَة التمائم وبقية الخرافات التي كانت منتشرة في المجتمع قبل ظهور المهدي. ولَم يخلو الأمر من سخرية ومفارقة، إذ أن والد الخليفة عبد الله نفسه كان يعرف في وسط أفراد قبيلته التعايشة بأنه كان يكسب عيشه قبل سنوات مما ينهي عنها ولده (الآن).

وما من شك في أن جهود الخليفة في إلزام الناس بترك البدع والخرافات كانت جهودا صادقة، فقد أجمع الكثيرون على أنه أكثر أنصار المهدي إخلاصا وحماسا لتنفيذ تعاليمه. غير أن رواية شفهية من أحد السودانيين ذهبت إلى أن الخليفة كان يلتقي بصورة منتظمة بالمحسي شيخ محمد صالح ود أرو، وهو حجة في «علم الحروف» (وهو علم يبحث في معاني الأعداد السحرية أو التنجيمية) ليتلقى النصائح منه. لذا فإن السؤال الأهم الذي يبقى دون إجابة: ما هي بالضبط «الممارسات الإسلامية الصحيحة في أم درمان»؟ ولا يدع الأسير الإيطالي روسيقيلني لأحد مجالا للشك في أن كثيراً من العادات الشعبية المتوارثة ظلت تمارس في أم درمان بكثرة. ولكن يجب تذكر أن ذلك الأسير كان يعلم عن فريق المسالمة (فريق السوق) الذي كان يقطنه بأكثر مما يعرف عن الأماكن الأخرى في أم درمان. وتطرق تقرير للمخابرات العسكرية المصرية في أيام الغزو الإنجليزي – المصري للسودان عن التقاطهم لـ «أوراق للدراويش في شوارع أم درمان أو بيوت الأهالي». وكانت خَمْس من تلك الأوراق من «كتب تنجيم وخرافات ودجل، شملت (أ) شعر عن الأبراج السماوية، (ب) إرشادات للذين يرغبون في التخلص من أعدائهم بالقتل، أو في الظفر بحب النساء، (ج) إرشادات للواتي يرغبن في الإنجاب، (د) إرشادات للعثور على الأشياء المفقودة، (هـ) كلمات عزاء للمصابين بالجزام». ولا يعلم إن كانت تلك الوريقات تمثل تماما آراء السودانيين ومعتقداتهم، إذ أن أكثر الذي كان يعتقد فيه السودانيون لم يقع في يد أيدي البريطانيين أو المصريين، أو لم يسجل

كتابةً أصلا. وعلى أية حال، كان واضحا أن الأنصار لم يكن يرون أي تناقض بين الاحتفاظ بمعتقداتهم وعاداتهم التليدة المتوارثة وبين تأييدهم للمهدية. وبالإضافة لذلك كان يجب أن ينظر لتلك الأوراق الخمس مع 38 ورقة أخرى وجدت في أم درمان كان مكتوبا عليها آيات من القرآن، ومواضيع دينية أخرى شملت الحديث النبوي المتعلق بنصيحة النبي لبنته فاطمة (سيتم مناقشة هذه النقطة لاحقا).

لا شك في أن الخليفة كان قد فرض على أتباعه تعريفا متزمتا لـ «الشريعة» التي وردت أفكارها في منشورات المهدي ورسائله الدينية المضمون. وفي ذات الوقت كان هنالك فيما يبدو قبول عام بطيف واسع من الممارسات والمعتقدات بأكثر مما كان معهودا ومقبولا به في ما قبل عهد الخليفة[17].

لقد تضرر التعليم كثيرا في عهد المهدية بلا ريب، إن فهم «التعليم» على أنه عملية بحث فكري نشط. وورد في تقرير مصري عام عن السودان في عهد الخليفة صدر عام 1895م بأنه «لم يكن يسمح بقراءة أي كتاب عدا القرآن وراتب المهدي ومناشير الخليفة ورسائله ... ولم تكن هنالك أي مدارس بأم درمان، بل كان الصبية يرسلون لفكي ليعلمهم قراءة القرآن والكتابة». وذهب المؤرخ السوداني محمد عبد الرحيم إلى القول بأن التعليم توقف بصورة نهائية شاملة في عهد المهدية. ويبدو أن كل ما قيل في هذا الشأن صحيح في غالبه. فإبطال المهدية للفقه الإسلامي (والمذاهب المعروفة) وما أمر به المهدي من حرق لكتب التفاسير والتشريعات الإسلامية من الأمور المسلم بها. ولم يبقي المهدي إلا على القرآن وراتبه. وكان البحث والتفكير في المسائل الدينية وغيرها من الأمور التي كان المهدي ينظر إليها بعين الريبة والشك. وكان المهدي (والخليفة أيضا) يؤمنان بأن مثل تلك الأمور تصرف الناس عن الجهاد، وقد تفضي للتآمر على المهدية. وكتب المهدي لأحمد الحاج علي المجذوب رسالة سمح له فيها بفتح مدرسة شريطة ألا يغفل الجهاد، وأن يشارك فيه (أي المجذوب) شخصيا مع عدد من الأمراء المحليين. وأوضحت مراسلات عديدة للخليفة قلقه من أن تعمل الكتب على قيادة الناس للضلال. وأشار بابكر بدري إلى أن الكتب كانت من ضمن «البضائع التي حرمت المهدية دخولها للسودان». ومنع كذلك تدارس كتب المذهب المالكي بصورة صارمة. غير أن ذلك المنع لم يقف حجرة

عشرة أمام بابكر بدري – وهو الأنصاري المخلص – وثلة من الآخرين من التدارس سرا في مخبيء آمن لبعض كتب الفقه وتفاسير القرآن والنحو والشعر والصوفية على يد شيوخ (منهم الفكي حامد). ومن العجيب أن المخابرات العسكرية المصرية قامت برسم خريطة لأم درمان من واقع المعلومات التي أدلى لهم بها الأسير الأب أورفالدر بعد فراره لمصر ورد فيها أن سوق أم درمان كان به «مكتبة الأفرنج». وإن صحت تلك المعلومة فإنه لم يكن من المتوقع ألا تلفت انتباه «محمد وهبي» وجنده من «مصلحي السوق»، ويمكن افتراض أنها كانت مفتوحة بعلم وموافقة السلطات[18].

ولعله من الأوفق عند تقييم منع أو عدم تشجيع الخليفة للتعليم في أم درمان أن ندرك أيضا ان الخليفة كان يحث على محو الأمية. ويتذكر أحد المعمرين الذين عاشوا بالمدينة في سنوات المهدية أنه «كانت بأم درمان الكثير من الخلاوى. وكان كل يحفظ القرآن يفتح خلوته الخاصة في بيته... وكان يدرسون في تلم الخلاوي مبادئ القراءة والكتابة والحساب، إضافة بالطبع إلى القرآن». وعلى الرغم من أن الدولة المهدية لم تفتح مدارس كما فعلت الحكومة التركية – المصرية، إلا أنها كانت تقدم المساعدات لخلاوي أم درمان الخاصة، وتمدها بالمواد والمال. بل زعم أحدهم أنه «قبيل انتصار الجيش الإنجليزي – المصري كان كثير من أبناء قبائل الغرب يعرفون القراءة والكتابة»[19].

وورد عن ذلك التعليم في أم درمان في إحدى المذكرات ما مضمونه:

«من المؤكد أن خليفة المهدي قد افتتح حلقة حفظ القرآن بالبقعة المباركة في يوم الأربعاء الأول من محرم عام 1303هـ (لعل الصحيح أن ذلك اليوم يوافق يوم سبت)، وكان يرافقه الخلفاء والأمراء. ووزع عليهم 4,500 لوحا للكتابة. وأمر الإخوان بتعليم الأحباء سورة الفاتحة (بسم الله الرحمن الرحيم. الحمد لله رب العالمي. مالك يوم الدين...» آية آية، وحرفا حرف، وأن يحفظوا الجزئيين الأخيرين من القرآن.

وأمر الصبية كذلك بترديد حروف الهجاء: ألف باء تاء الخ، وأن يقسموا إلى 500 حلقة في المسجد لتلاوة أجزاء من القرآن صباحا ومساءً، إلى جانب راتب المهدي (عليه السلام).

وفي السنة الخامسة (1305هـ 1887 – 1888م) دعا الخليفة سكان أم درمان للقدوم المسجد والقيام بالتهليل والتكبير (لا إله إلا الله، والله أكبر)، وقراءة القرآن. وأمر كذلك الجميع بالصلاة خلفه يوميا في كل يوم من أيام شهر رمضان الثلاثين، بعد أن أمر بتوفير 70,000 من «بروش» الصلاة. ويشهد على ذلك إبراهيم بن عالم، وكذلك محمد التكينة، والقاضي الهادي، وموسى بن عقيلة. وأكد كل الفقرا على صحة الأعداد التي ذكرتها.

وكان المصلون يكملون سنويا تلاوة القرآن 6,000 مرة.

وكان هنالك في البقعة المباركة 800 مسجدا يتلى فيها القرآن. وكان بيت المال يدفع للفقراء 800 ريال الذين يعلمون الصبية القرآن من أوله»[20].

وكما ذكرنا من قبل، فلم يكن بأم درمان من مدارس (قانونية) غير تلك الخلاوي الصغيرة (والمساجد بالطبع) التي يتعلم فيها صبية الأنصار القرآن ومبادئ القراءة والكتابة. وكلف الخليفة حسين إبراهيم ود زهراء (الذي عين لفترة قصيرة في منصب «قاضي الإسلام» بين عامي 1894 و1895م) لقوم بتدريس علم المواريث في جامع الخليفة «إذ أنه ليس في ذلك العلم ما يتعارض مع تعاليم المهدية». وفي مرحلة معينة من المهدية سمح للشاعر العالم محمد عمر البنا بأن يقرأ على الخليفة وجمع من الأنصار شيئا من تاريخ الفتوحات الإسلامية الباكرة[21]. غير أن هاذين المثالين كانا استثناءً من القاعدة التي تحرم دراسة أي شيء خل القرآن والسنة وتعاليم المهدي. وسبب ذلك المنع هو الإيمان بأن ظهور المهدي بدعوته قد أبطل الحاجة للمعارف التقليدية. ولذا استبدل التدريس التقليدي بـ «التربية» على النهج المهدوي.

وكان من أهم أمثلة تلك الثقافة المهدوية (غير الخليفة بالطبع) هم شعراء أم درمان. وكان المهدي قد أجاز شخصيا في عام 1884م لشعراء الأنصار تأليف قصائد في مدحه ومدح الرسول «إذ أن قصائد المدح تلك ترهب الكفار، وفيها عظة وعبرة وتذكير للمجاهدين». وكانت غالب تلك القصائد التي بقيت خالدة في الأذهان (خاصة وأن معظم تلك القصائد المادحة المكتوبة قد دمرت عقب معركة كرري) هي من تأليف الشعراء الجعليين الذين آمنوا بالمهدية في فترة باكرة. ومن أشهر هؤلاء هو الشاعر أحمد ود سعد (المعروف بـ « شيخ

المديح»)، والشاعر محمد ود التويم، الذي منحه المهدي لقب «الأمير» وهو بالجزيرة أبا، ويقال إنه «أول شاعر للثورة المهدية»، وأحمد أبو شريعة، وهو أحد تلاميذ ود سعد، وأحمد ود تميم، أحد الزهاد الذين كان سكان أم درمان يتسابقون للظفر ببركاتهم، ومحمد ود سوركتي، الذي كان جده شيخا معلما مشهورا في أوساط الدناقلة. وكان موضوع هؤلاء الشعراء الأول هو المديح النبوي، ثم مدح المهدي والخليفة. وكانوا يرددون أيضا قصائد في مدح أولاد المهدي، والخلفاء علي ود حلو ومحمد شريف، والأنصار، والجامع، والقبة، وأم درمان. وفي تلك القصائد كانوا يؤكدون على قين نكران الذات والطاعة والوحدة والتواضع والصلاة، وفضل الجهاد. وخير الأمثلة على تلك القصائد المادحة هي قصيدة علي ود سعد المسماة «المسجد الرابع»، التي جاء فيها: ؟

والتي نظمها باللغة العربية الدارجة مستخدما نظاما خاصا للقوافي، وجناسا في مواضع كثيرة. وكل ذلك في لغة دارجة مناسبة للمقام والحال وما كان سائدأ إبان عهد المهدية. ويبدو أن كل تلك الأشعار المادحة كانت تلقي الاعجاب الشديد من عدد كبير من الأهالي. وكان هؤلاء الشعراء يتلقون مرتبات شهرية من «بيت المال»، ويتلقون المنح والعطايا والرعايا من بعض سكان أم درمان عندهم يدعونهم لمناسباتهم المتنوعة (مثل الختان والأعراس وغيرهما). وسجل بابكر بدري في مذكراته أنه عندما بلغه نبأ فرار أخيه من الخطر الذي كان يتهدده شكر الله كثيرا وأقاما حفلا أحياه عدد من المداح (والشيالين) منهم شيخ أحمد أبو شريعة. وتلا شيئا من القرآن في ذلك الحفل الشيوخ إبراهيم أحمد كورا النعمة، وعلي طلبة، والصاوي، وبعض المقرئين المصريين. وأستمر ذلك الحفل طوال الليل[22].

وكان بعض الأنصار الذين يعيشون خارج أم درمان يبعثون بأولادهم للتعلم في خلاويها ونيل نصيب من «التربية المهدوية». وكانت الرسائل التي يبعثون بها للخليفة تؤكد تقديرهم لقيمة التعليم والتربية والتنشئة في عاصمة الدولة المهدية. وكان غالب هؤلاء الصبية يقيمون مع أقاربهم بالمدينة.، رغم أن بعضهم كان يقيم – كما جرت العادة – في «مسيد» أو بيت شيخ الخلوة. غير أن أطفال مجتمع المسالمة كانت لهم تجربة مختلفة مع التعليم المهدوي. فبعضهم -- فيما يبدو – كانوا قد أجبروا على الالتحاق بالخلاوي. ولكن لم يتسن لنا أن نتأكد

من مدى شيوع تلك الممارسة. غير أنه من المؤكد أن معظمهم كان يعلم أولاده في بيوتهم بغرض تأهيلهم ليصبحوا كتبة وفنيين، وأن يعلموهم ويدربوهم على الحرف التي كان يمتهنونها. وكانت تلك الممارسات تجد الاعجاب والتشجيع من الخليفة وادارته. فعلى سبيل المثال أخذ ابن المصري القبطي إبراهيم بيه خليل إلى بيت المال وهو في السابعة من العمر ليراقب ويتعلم أسس العمل به منذ الصغر. وكان هذا من باب الاستفادة العملية من الخبرات المتوفرة لخدمة الدولة المهدية، وفي ذات الوقت الحفاظ على التعاليم والنظم المهدوية في أوساط الأنصار[23].

وكانت رؤية المهدي للمجتمع الإسلامي تؤكد على ضرورة الالتزام بأقصى قدر ممكن من النظام الأخلاقي القويم، كما كان سائدا في عهد النبوة الأول بالمدينة. وحاول الخليفة والأنصار جهدهم لبلوغ تلك الدرجة. وقام الخليفة، بصفة خاصة، بتنظيم العلاقات بين الرجال والنساء، وتعريف وتحديد دور النساء في مجتمع المهدية، وحذر من إقامة علاقات غير أخلاقية أو سوية بين الجنسين. وعلى الرغم من كل ذلك، فقد يصعب تقويم «الأوضاع / الحالة الأخلاقية» بأم درمان في غضون سنوات المهدية. وما هو المعيار الذي يمكن به لأحدنا مقارنة تلك الأوضاع؟ لقد درج الرحالة الأوربيون الذين زاروا السودان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر على الشكوى في مذكراتهم من « فُجُور وفِسْق» السودانيين. غير أنه لا يوجد بين أيدينا أي ذكر يؤيد ما زعمه أولئك الرحالة عن مثل ذلك السلوك فيما كتبه أهالي سلطنتي سنار أو سنار أو الخرطوم في عهدها التركي – المصري. وربطت بعض الدراسات الحديثة بين مختلف أنواع التغييرات الاجتماعية - الاقتصادية التي عمت السودان في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وبين ظهور الدعارة، مما يعطي بعض المصداقية لما ذهب إليه أولئك الرحالة الأوربيين. غير أن الدليل على ذلك في عهد المهدية لم يكن مقنعا. فليس فيما بقي من أوراق «محكمة قاضي الإسلام» ما يتعلق بالأمور الأخلاقيةأما أوراق ووثائق «محكمة السوق» برئاسة محمد وهبي حسين ومعه «مصلحي السوق» فقد فُقدت أو أتلفت بعد «استعادة» السودان. وممن الممكن ألا تكون تفاصيل المسائل الأخلاقية قد سجلت في محاكم الدولة، إذ أن كثيرا من مثل تلك الأمور الحساسة في أم درمان كانت تُعالج وتُحسم على مستوى

العائلة، أو بواسطة أمير الفريق المعني.

وتناولت مذكرات أسرى المهدية بعض جوانب الحياة في أم درمان. فعلى سبيل المثال ذكر الأسير الألماني نيوفيلد أنه لم يشاهد إلا قليلا جدا من حالات الرجم بالحجارة (للزناة المحصنين)، و«حدثت في الغالب في بدايات عهد المهدية حين ساد التعصب الديني». وذكر أن اعتراف المرأة صراحة بارتكاب جريمة الزني هو أحد الشروط الضرورية لتنفيذ حد الرجم، وأنه لم ير بعينه غير ثلاث حالات للرجم بالمدينة في طوال سنوات أسره. وزعم الأسير المصري إبراهيم فوزي أن الخليفة كان يحاول أن يحكم على كل المثليين جنسيا في أم درمان بالسجن ثم النفي إلى الرجاف، غير أن ذلك لم يصادف إلا نجاحا وقتيا ومحدودا. وذكر بابكر بدري في مذكراته أن تلك الممارسات المثلية ظلت ممارسة (ولكن بمعدل غير معلوم) في سنوات المهدية.

وطلب السلطان علي دينار من الحكومة البريطانية – المصرية الجديدة أن تعيد له «خليلة قديمة old flame»، كانت مشهورة في أيام المهدية بأنها كانت أثيرة لدى الأمير محمود أحمد ود أحمد، ومن بعده الأمير عثمان شيخ الدين بن الخليفة عبد الله. وأكد السلطان للسلطات البريطانية – المصرية بأنه علم بأن تلك السيدة محتجزة عند رجل اشتهر بالغناء الجميل وحب النساء يدعى «فضل المولى». وأتضح أن التعميمات الكاسحة التي أوردها سلاطين وغيره في ذم أم درمان وفسوقها كانت موضع شك، تماما مثل التعميمات الكاسحة التي تزعم العكس. ويمكن القول على وجه العموم بأن السلوك الأخلاقي لدى سكان أم درمان لم يكن أسوأ مما كان مشاهدا من قبل في المدن الأخرى، بل ربما كان أفضل، وبالقطع أكثر تحفظا وميلا للتفرد والانعزال. وهذا أمر جدير بالاعتبار، إذ أن غالب السودانيين يرون في أم درمان أول تجربة لهم في المدينية (إقامة المدن) على أي مستوى، ويُخشى دوما من احتمال أن تؤثر المدينية سلبا على النظامين الاجتماعي والأخلاقي. ومهما يكن من أمر المجهودات التي بذلها الأنصار لتحقيق نوايا ومثاليات المهدي – وكان بابكر بدري وآخرون يأخذون أمر الأخلاقيات بجدية كبيرة – فيجب أن يحسب ذلك لهم، ويجب أن تتم على ذلك الأساس الحكم عليهم[24].

وأتت سياسة الخليفة والمهدي تجاه العلاقات بين الجنسين نتيجة للأحوال المخربة في عصرهما. فقد أفضت الحرب إلى وضع هيمنت فيها المرأة بأم درمان، وصار من الأركان الأساس في النظام الاجتماعي والأخلاقي بها أن تتزوج كل النساء وأن يقوم الأزواج بكفالة عيشهن. وكانت أولى خطوات تشجيع الزواج هي تقليل المهور لرجال الأنصار. وساد ذلك التخفيض المصطنع للمهور طوال فترة المهدية، ولكنه سرعان ما عاد لما كان معتادا عليه قبلها عقب سقوطها. وذكر أي. اس. ستيفنس عند زيارته للسودان عام 1911م أنه «حتى الرجل العادي يدفع مبلغا عاليا ليتزوج من امرأة. وقد ارتفعت المهور ارتفاعا عاليا منذ سقوط المهدية». وبالإضافة إلى ذلك كان المهدي قد منع كل الهدايا التي يقدمها العريس للعروس (الشيلة)، وكل حفلات الزواج والمآتم الفخمة التي تصاحبها، وحض على العودة لما كان عليه الحال في أيام النبي من آدب البساطة في الزواج وتكاليفه. وبعيد سقوط الخرطوم أمر المهدي بأن تعاد كل النساء المأسورات إلى أهاليهن، أو أن يتم تزويجهن على الفور. وواصل الخليفة بقوة بعد تسنمه السلطة في البلاد في إنفاذ تعاليم المهدي في هذا الخصوص، وشجع كل رجال الأنصار على الزواج بأقصى حد يسمح به الإسلام من النساء (وهو أربع نساء). وأكد ذلك الأسير نيوفيلد، الذي أضاف بأن الخليفة أمر بتزويج كل النساء اللواتي لم يتزوجن فورا، خاصة نساء مجتمع المسالمة. وزعم الأسير أورفالدر أن «كل المدينة كانت مشغولة بأفراح الزيجات»، رغم أن معظم تلك الزيجات المفروضة قسرا قد انتهت بالطلاق. وزعم أحد أفراد مجتمع المسالمة بأنه كانت عنده في وقت من الأوقات خمس زوجات في غضون سنوات المهدية، زوجتان شرعيتان، وثلاثة تزوجهن زواجا عرفيا[25].

وبالإضافة للنساء اللواتي استقرين بحرية (ولكن ليس دائما طوعا) في أم درمان كمهاجرات، كانت هنالك أيضا العديد من النساء اللواتي كن يحسبن من «الغنائم»، وتم جلبهن للمدينة من معارك الجهاد، ومنحهن الخليفة ومسؤولو بيت المال للمخلصين من أنصاره كمحظيات أو زوجات. وكن عادة إما أرامل أو قريبات الكفار (أي النوبة أو الأحباش الخ) الذين قتلوا في المعارك مع جيش المهدية. وكان يتم توزيعهن على الأنصار لأسباب سياسية. وكان الخليفة يحذر من زواج الأنصار من هؤلاء النساء المأسورات غنيمةً من غير إذن منه (بل

يغار من ذلك). فقد كانت النساء المأسورات يشكلن موردا من موارد الدولة (مثلهن مثل الجهادية وغير ذلك من الغنائم)، لذلك كان توزيعهن يتطلب مراقبة لصيقة من الدولة. وإن كانت المرأة الأسيرة عديمة الفائدة للأنصار (:ان تكون غير صالحة للعمل أو الزواج أو التنقل) فإنه يطلق سراحها لتذهب إلى أهلها في أم درمان أو موطنها الأصلي. ومهما يكن من أمرهن في نهاية المطاف، فإنهن كن موضوع اهتمام الخليفة عبد الله والأمير يعقوب، وكانا يدبجان العديد من الرسائل للاستفسار عن أحوالهن، ويوجهان أقربائهن بضرورة الاهتمام بهن ومراقبتهن، وتزويجهن أو الانفاق عليهن. وجاء في بعض تلك الرسائل ما يفيد بالقلق على سلامة الأرامل وغير المتزوجات اللواتي يجلبن لأم درمان، وألا يترك الأنصار زوجاتهم وأطفالهم دون رعاية ولا مراقبة. وعندما تتزوج المرأة الأسيرة تعد زوجة شرعية تماما كامرأة الحرة[26].

وكانت تعاليم المهدية تحد من كثير من نشاطات المرأة في أم درمان. فقد كان المهدي قد أمر بأن تغطي المرأة سائر جسدها في كل الأوقات، وألا تخرج من منزلها إلا لضرورة ملحة، وأن تدع لزوجها تقرير كل شيء في حياتها. وبعيد وفاة المهدي، أصدر الخليفة منشورا أكد فيه تعاليم المهدي المذكورة بشأن المرأة بشأن تحجب المرأة ومنع اختلاطها بالرجال من غير محرميها. ومنع الخليفة النساء من ارتياد الأسواق ما عدا البنات صغيرات السن، أو من ليس لها عائلة تكفلها أو خادم يخدمها ويجلب لها ما تحتاجه من السوق. وكل من تخالف ذلك الأمر تعاقب بالجلد 100 جلدة، ويعاقب كذلك أوليائها[27].

كانت فكرة خضوع المرأة الكامل لزوجها قد وردت كثيرة في مناشير ورسائل المهدي والخليفة، غير أن أصل الفكرة حديث نبوي موضوع كان متداولا بين الناس في أم درمان عنوانه: «النبي محمد ينصح ابنته فاطمة». وكان ذلك الحديث محاولة لتبرير ممارسات الأيديلوجية المهدوية. واكتشفت المخابرات العسكرية المصرية تلك الوثيقة بعد معركة كرري، وترجمتها للإنجليزية ترجمة رديئة. وهذا هو مضمون المعاني التي وردت في الوثيقة:

«إذا أرضت المرأة زوجها يوما وليلة سيُعد ذلك عند الله مثل عبادة سنة كاملة. يا فاطمة: أيما أمرأه ماتت وزوجها راض عنها، سيكون قبرها في الجنة.

وكل امرأة تسعد زوجها بابتسامة، ستنجي نفسها من نار جهنم. وسيغفر الله كل ذنوب المرأة التي تستجيب لدعوة زوجها للفراش وهي راضية تمام الرضى، وسيسمع صوت مناد من السماء ينادي: «يا أيتها المرأة. واصلي في عملك، فذنوبك مغفورة». وكل من تمد لبعلها مقعدا يجلس عليه، ستجد أن أبواب الرحمة قد فتحت أمامها، وسيبرق قبرها بالضياء، وسيهبط عليها ألف ملك، يحمل كل واحد فيهم في يديه ضوء وفواكه الجنة، وستزل على قبرها الرحمات. وكل من تلقى زوجها بالبشر والسرور تكون كمن قرأت القرآن ألف مرة، وستكون في الجنة في قلعة بنيت باللؤلؤ والجواهر.

وكل من تطلب منها زوجها الطلاق سينزع لحم وجهها، ولن يبق فيه غير العظام، وسيلقى بها في قعر نار جنهم إن لن تتب وتستغفر عن ذنبها. إذا دعا الرجل امرأته إلى فراشه فلم تأته، فبات غضبان عليها لعنتها الملائكة حتى تصبح، ولن تقبل صلاتها أربعين يوما حتى تستغفر الله وتتوب إليه. وكل من تقول لزوجها بأنها لم تر فيه خيرا قط، لن تقبل أعمالها الصالحة أربعين عاما، حتى وإن قامت الليل وصامت بالنهار. وكل من تهجر زوجها أو تنشز عنه سترمى في قعر نار جنهم مع فرعون وهامان وقارون. وكل من تخرج من دارها دون إذن زوجها سيلعنها الناس أجمعين...»[28]

كانت كثير من جوانب علاقات الرجال بالنساء في أم درمان تماثل مبادئ المهدي، ظهريا في العلن، بسبب شدة يقظة مراقبة الأنصار و«مصلحي السوق» على وجه خاص. رغم أن ما ورد في مذكرات بدري لا تكشف لنا عن حدوث تغيرات جوهرية أو إعادة تقويم مطلقة لأدوار المرأة في المجتمع في سنوات المهدية، كما سبقت الإشارة لذلك. وذكر لي أحد من شهدوا تلك الفترة أن النساء كن لا يخرجن للسوق، بل كن يرسلن خدمهن / إمائهن البنات الصغار ليجلن لهن ما يحتجانه من طعام أو غيره. وكان إقرّار المرأة في بيتها – إلا عند الحاجة الملحة – أمرا لزاما على المرأة الحرة تحديدا. ومن تلك الضرورات الخروج لمشاركة النساء في مناسبات الزواج والختان والعزاء. وكانت أم درمان تموج بأعداد كبيرة من النساء المسترقات اللواتي كن يتسوقن من أجل الطعام،

ويجلبن الحطب والماء، ويغسلن الملابس على شاطئ النيل، ويؤدين سائر الأعمال المنزلية. وكذلك كان كثير من الأمراء والتجار والآخرين يقسمون بيوتهم لقسم للرجال وآخر للنساء، ويوظفون «الأمناء» المخصيين في حراسة بيوت النساء لضمان عدم اختلاط الرجال بالنساء. أما الذين كانوا أقل ثراءً (ويمثلون غالب السكان) فكانوا يقسمون أنفسهم في البيت الواحد بحسب الجنس، ولكن من دوم مساعدة خدم أو «أمناء». أما النساء الكبيرات في السن، وليس لهن أقارب ذكور في المدينة ولا خدم، فكن يرتدن أسواقا أقيمت لهن خصيصاً، لا يدخله غيرهن، وكل البائعات فيه من النساء. وكان ذلك السوق متخصصا في بيع الأغراض النسائية، ويمنع الرجال منعا باتا من الدخول إليه. وفي بداية الأمر كان مسموحا فقط للنساء كبيرات السِّنِّ اللواتي كان يسمح لهن رسميا بالخروج من البيوت بالبيع في سوق النساء. ومع مرور السنوات، وتناقص الموارد صار من غير الممكن لبيت المال الانفاق علي عائلات الجنود، وأضطر القائمون على بيت المال التخفيف من قيود عمل النساء في السوق، وصار العمل في التجارة بسوق النساء مباحا لكل النساء. وكانت معظم التاجِرات في ذلك السوق من نساء البقارة المهاجرين[29].

أما فيما يخص الجهاد فقد كانت النساء على قسمين: النساء في سن الحمل، وهؤلاء كن اللواتي أمر المهدي بعدم الخروج من بيوتهن، وأن يجاهدن في مغالبة «شهواتهن»؛ والنساء اللواتي انقطع طمثهن، وهؤلاء كان مطلوب منهن القيام بأدوار نشطة في الجهاد. ولكن هنالك بعض الشواهد الدالة على مشاركة قليل من النساء في سن الحمل في المعارك أثناء سنوات المهدية. وكانت تلك مشاركات تخطت خطوطا اجتماعية عديدة. ويتذكر دناقلة القطينة (على النيل الأبيض) انتصارهم على ساتي بيه أبو القاسم وقواته التركية – المصرية في عام 1884م، ومشاركة بعض النساء في صفوفهم في تلك المعركة. وكانت من أبرز النساء في تلك المعركة التومة الميا. وفي أيام ثورة الأشراف في نوفمبر عام 1891م، ارتدت أرامل المهدي الجبب المرقعة، وحملن الحراب للدفاع ضد أي هجوم من قوات الخليفة. وبعد انتهاء معركة كرري وجد من بين قتلى الأنصار امرأة هبانية من بقارة الغرب، وكثير من المصابات بجروح بالغة. وبالتأكيد كان كثير من النساء (الحرائر والرقيق) يرافقن أزواجهن في الحملات العسكرية

كقوات خدمية مساعدة. وزادت النساء من عدد المشتركين في حملة عبد الرحمن النجومي ضد مصر عام 1897م. ولم تكن للنساء في تلك الحملة دور عسكري محدد ومعروف، ولكن لم يكن الأمر غير مألوف في التقاليد السودانية. ففي مملكة مروي القديمة كانت هنالك العديد من الأميرات المحاربات (الكنداكات) اللواتي شاركن في القتال وفي مقدمة صفوف جيوشهن. وفي مملكتي سنار ودارفور، كانت هنالك مشاركات في الحروب لأخوات السلاطين، اللواتي كانت لهن سلطات عسكرية، وليس بالضرورة خبرة قتالية. وكانت هنالك أيضا مهيرة بنت عبود (شيخ السواراب) التي كانت من ضمن قادة المقاومة الشايقية للغزو التركي – المصري عام 1820م، وهي ترتدي ملابس الفرسان، تصيح في الرجال وهي شاهرة لسيفها حاثة إياهم على القتال. وفي عهد المهدية، لما كان شيخ الكبابيش صالح بيه فضل الله يحارب جنود المهدي في كردفان عام 1887م، كانت بجانبه أمه وأخته تحاربان إلى جانبه[30]. وكما هو بالجوانب الأخرى في النظام الاجتماعي، لم تكن تلك التفسيرات غير الحرفية لتعاليم المهدية (فيما يخص النساء) تعني مخالفة أو عدم إخلاص للمهدية. وفي نفس الوقت، يجب أن نتذكر أن ما ذكرناه عن مشاركة النساء في القتال فعليا كان يمثلا سلوكا استثنائيا وغير شائع.

ومنع المهدي منعها باتا، لأسباب دينية، استخدام الناس للتبغ والمسكرات، وأكد على ذلك في كثير من مناشيره وخطبه. وكان «مصلحو السوق» هم الذين عهد إليهم بتطبيق ذلك المنع، كانوا يجدون في طلب المخالفين. ورغم ذلك فقد كان من الصعب تقويم مدى استجابة الأنصار بأم درمان لذلك المنع. وليس أمامنا وثائق مكتوبة عديدة في شأن هؤلاء المخالفين (كما هو متوقع)، إلا أن شهادات المخبرين أكدت كلها أن الأنصار التزموا بتلك التعليمات بالبعد عن تلك الآثام. غير أنه من المشهور أن بعض الأنصار ظلوا مقيمين على شرب الخمر. وذكر القبطي يوسف ميخائيل الذي عمل كاتبا بالراية السوداء (الزرقاء) أنه كان يشرب الخمر بعد صلاة العشاء في رفقة بعض أمراء التعايشة أو الشماليين النيليين بحي الفنقور أو حي الباقرما (حيث كانت الخمور تباع فيها دوما). ومن الجدير بالملاحظة أن عددا من الأمراء كتبوا للخليفة يشتكون من أولئك الذين يتعاطون المسكرات. وأدان أحد الأنصار في عام 1887م

أولئك «المنافقين» الذين، بحسب عباراته «لا يحبون الجبة (الأنصارية)». ومن جانبه، أكد الخليفة للجميه بأن لن يتوانى في جلد كل من يقبض عليه متعاطيا للخمر أو التبغ، وسيصادر ممتلكاته كذلك. غير أنه قبل نكران أمراء التعايشة الذين أشيع أنهم يشربون الخمر، وعفا عنهم، ربما مضطرا بسبب احتياجه لهم، بل وضحك ساخرا من نكرانهم[31].

وبالمثل، لم يمتثل كل الأنصار لتعليمات المهدي بالبعد عن الغنى والترف، أو بالأصح، تناقص التزامهم بتعاليمه تلك مع مرور السنوات، وتضاءل حماسهم المهدي (الألفي / العيسوي). ومنع المهدي كذلك ارتداء الأنصار للذهب والفضة، ووجد هذا الأمر استجابة كاملة منهم، ربما خوفا من لفت أنظار عمال بيت المال و»مصلحي السوق» الشديدي الحماس لعملهم. (زعم الأسير أورفالدر أنه كلما ازداد ثراء الأنصاري، وجد أنه من الأسلم له أن يظهر أمام الناس بملابس قذرة بالية) وذكر أحد قضاة سنار السابقين أن الخليفة بعث بأحد التجار إلى مصر ليشتري غطاءً مطرزاً لقبر المهدي، ومنحه «كل المجوهرات التي غنمت من جيش هكس باشا ومن الخرطوم ومن الحاميات الأخرى اشتملت على الياقوت وخواتم الماس ودبابيس الزّينة، غذ أم كل تلك الأشياء كانت عديمة القيمة في أم درمان». غير أنه، بحسب زعم سلاطين، بدأت الأحوال تتغير مع مرور السنوات، وصارت نساء الخليفة يتزين بأم اللآلئ (عرق اللؤلؤ) والعقيق اليماني والمرجان الأحمر، امتثالا (حرفيا) لتعاليم المهدي التي حرمن التزين بالذهب والفضة، وليس لروح تلك التعاليم. بينما «بدأت نساء كبار القوم في التزين بالذهب والفضة في سنوات المهدية الأخيرة». وفي تلك السنوات الأخيرة بدأ الرجال أيضا في تغيير تصميم الجبة المرقعة، التي كانت رمزا مهدويا / صوفيا للزهد والبساطة واحتقار للدنيا، إلى زي بالغ التأنق. وبحسب دراسة (عن الأزياء السودانية) كانت خياطة الجبة المرقعة (التي من المفروض أن تعطي انطباعا بالفقر، بقطعها المتباينة الأحجام والألوان وأشكالها التي تخاط كيفما أتفق بصورة تفتقر للتزويق) تتطلب بالفعل مهارات مهنية عاملة. فقد كانت ألوان تلك القطع التي تخاط على قماش الجبة توضع بكثير من الاهتمام الفني بالتوازن والتماثل. وكانت بعض الجبب المهدوية تخاط بصورة شخصية للغاية تحتوي على الحروف الأولى لاسم من سيلبسها (أو من

خاطها)، وتخاط من أقمشة مستوردة من أقمشة إنجليزية أو مصرية. غير أنه في مقابل تلك «المخالفات» يجب القول بأن غالب الأنصار حملوا على محمل الجد تعاليم المهدي الخاصة بالزي. وكتبت رسائل للخليفة تخبره بأناس في خارج أم درمان يمتلكون الكثير من العقارات، و»يحبون هذه الدنيا»، وكأنهم يشيرون عليه بأن يأتي بهم للبقعة «ليداويهم من تعقلهم بالماديات». وهنالك مثال آخر: الخليفة علي ود حلو، قائد عرب النيل الأبيض، الذي اشتهر بتوسطه في الصراع السياسي بين الخليفة عبد الله وبين خصومه الأشراف النيليين. وعرف بين الناس بأنه «زاهد» لأنه كان بالفعل يمثل روح المهدية الأولى في عادات ملابسه وكلامه ومعيشته. وكان أول من ناصر المهدي في عام 1881م، وكان آخر من قتل بجانب الخليفة عبد الله في عام 1899م. وظل طيلة سنواته في أم درمان مثالا يشار إليه للمهدوي الملتزم بالمهدية وتعاليمها، وفي ذات الوقت كان يلقى ويحتفظ باحترام كل الفئات والمجتمعات بأم درمان[32].

وكان المهدي شديد الحرص على وحدة الأنصار. وتدل الرسائل المتبادلة بين الخليفة عبد الله والأمير يعقوب على حرصهما على كشف أي محاولة للتمرد أو شق الصف (المهدوي). وفي محاولة منه لتشجيع تماسك لحمة المجتمع أمر بأن تقتصر الاحتفالات الجماعية في أم درمان على أربعة احتفالات فقط: المولد النبوي، والرجبية (27 رجب)، وعيد الفطر وعيد الأضحى. وبما أن تلك الاحتفالات هي ذات الاحتفالات الدينية الرئيسة، فلم ير فيها الناس اختلافا كبيرا عما ألفوه قبل المهدية. غير أن منع بعض الاحتفالات الأخرى مثل موالد الأولياء والصالحين وزيارات القبور زادت من الاهتمام بالاحتفالات الدينية الأربعة المذكورة. وغدا الاحتفال بالرجبية على وجه الخصوص احتفالا (أنصاريا) مميزا نسبة لأن المهدي ختن أولاده في ذلك اليوم، وصارت تعقد فيه أيضا زيجات الأنصار أيضا، على سبيل التبرك بالمهدي.

وكانت من أهم طرق الترفيه وتزجية الوقت في أيام المهدية هي العرض العسكري الأسبوعي (المعروف بالعرضة) عصر كل جمعة على أطراف المدينة الغربية. وكان الخليفة في سنواته الأولى يشهد ذلك العرض، ثم صار بعد عام 1894 ينيب عنه أخوه الأمير يعقوب أو ولده عثمان شيخ الدين. وكانت تلك «العرضة» تعد تدريبا أسبوعيا للجنود، وفرصة لاستعراض قوة جيش المهدية

وعظمة النظام. ومثل الصلاة في جامع الخليفة، لم يكن حضور (العرضة) واجبا مفروضا على الكل، ولكنه كان كذلك على الذين كان يُشك في ولائهم للنظام المهدوي. وتشير الوثائق إلى أن عددا كبيرا من السكان كانوا يشهدون ذلك العرض، ويستمتعون بالترفيه الوحيد الذي كانت تسمح به السلطات في أم درمان[33].

وكانت الحكومة المهدية تولي اهتماما خاصة بمنع أي سلوك غير اجتماعي يظن أنه يخرب المجتمع في أم درمان. فقد قرر المهدي عقوبة الجاد 80 جلدة لكل من ينطق بكلمات إساءة أو بذاءة. وزعم الأسير أورفالدر بأن العقوبة الفعلية ربما كانت أخف من ذلك عادة. فمن يصف رجلا آخر بأنه «كلب» مثلا يجلد 27 جلدة، بينما عوقب الأسير الإيطالي روسيقيلني ب 40 جلدة لأنه وصف رجلا بأنه «قذر». غير أن عقوبة ضرب شخص لآخر كانت قاسية نسبيا، فهي قطع اليد. ولعل تلك العقوبة كانت قد أعلنت فقط في عام 1891م، عندما احتدم الخلاف بين الخليفة وخصومه الأشراف. ويتضح مما ذكره بابكر بدري أن ذلك الإجراء كان فعالا جدا. ومن المهم أيضا الإشارة إلى أن ذلك كان يؤكد أهمية تقدير السلطة القضائية والتوسط أكثر من إجراءات المحاكم الرسمية في حل المنازعات بين المتخاصمين بأم درمان.

وذات مرة نصح أحد القضاة بابكر بدري بأن لا يشتكي رسميا رجلا كان قد ضربه، واستعطفه القاضي بأن لا يكون سببا في قطع يد الرجل، وزيادة معاناة أولاده. وذكره بوالده (والد بابكر) الذي كان لا يؤذي أحدا من الناس. ودعاه للعفو عنه الرجل لوجه الله، كما كان سيفعل والده[34].

وكان أهم ما اتخذه الخليفة من قرارات طموحة هو تدبيره لمصاهرات بين سكان جزئيين من أم درمان بغرض تدعيم الوحدة بين أفراد المجتمع. وكان الهدف من المصاهرات المخطط لها بين السودانيين الشماليين النيليين (أولاد البلد)، وقبائل البقارة الرحل (أولاد العرب) هو محاولة ردم فجوة عميقة في المجتمع بدأت مع قيام الثورة المهدية. وكانت لتلك الفجوة أسباب سياسية وثقافية. فأولاد البلد كانوا يعدون أنفسهم أول من آمنوا بمهدية المهدي وهو في الجزيرة أبا. وكان من أهم هؤلاء هم أهل المهدي وعشيرته من الأشراف

وغيرهم من قبيلة الدناقلة، وجزء من الجعليين. وكان كثير من هؤلاء قد قاتلوا في صفوف المهدية تحت الراية الحمراء التي كان يقودها ابن عم المهدي الخليفة محمد شريف، وساندوه في طلب خلافة المهدي عقب وفاته المفاجئة. وكان هؤلاء السودانيون الشماليون النيليون قد تعودوا على حياة مستقرة في القرى والمدن، وامتهنوا التجارة والزراعة ومختلف الحرف، وتأثروا بتطورات الحداثة التي أَطَلَّت في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وكانوا ينظرون لأتباع الخليفة عبد الله بنوع خفي / مُبَطَّنٌ من الاحتقار والازدراء لما يرونه فيهم من خشونة مظهر، وابتذال عادات، وغرابة لغة، وعدم حماسة للمهدية. ومن جانبهم، كان أتباع الخليفة عبد الله وقبائل البقارة الرحل الأخرى (أولاد العرب) يبادلون «أولاد البلد» ذات الاحتقار، ويطلقون عليهم على سبيل الازدراء لقب «الجلابة» (وكانت الكلمة في الأصل تعني «التجار»، ولكنها غدت تستبطن معان الاحتقار، بل ما هو أسوأ). فقد جاء في كتاب شقير أن أحد البقارة وصف «أولاد البلد» بأنهم ليسوا إلا «كلاب الدينا» لتقاعسهم عن الجهاد. بينما ذكر المخبرون بأم درمان للمخابرات العسكرية المصرية في عام 1894م بأنه كانت للبقارة شتيمة مشتركة تربط الدناقلة وسكان جبال النوبة «الذين يمثلون طبقة الأرقاء في السودان».

وتزايد التوتر بين المجموعتين بعد دعوة الخليفة قبائل البقارة للهجرة لأم درمان والاستيطان بها. وكان مما أشعل التوتر أكثر هو أمر الخليفة لبعض قبائل البقارة بالاستيطان في أراضي الجزيرة الخصيبة. وزاد من ضغينة الشماليين النيليين على قبائل الغرب سياسات الخليفة المحابية والمتحيزة لقبائل الغرب، ودعمه لأفراد قبيلته بأموال «بيت المال». وكانت الأخيرة هذه من أهم المَطَاعِن في حكم الخليفة. وتفجر الموقف حين قام الأشراف بتمردهم على سلطة الخليفة عام 1891م. ولم يفلح إخماد ذلك التمرد في 1892م في تخفيف التوتر أو تقليل الاحتقان، إذ أن الخليفة اعتقل الخليفة محمد شريف، ونفاه وأعدم الكثير من أتباعه، وجرد الدناقلة من ثلث ممتلكاتهم، وصادر الكثير من قواربهم وجعلها ملكا للدولة. لذا لم يكن من المستغرب أن يقوم الجعليون بالمتمة في عام 1897م بتمردهم / بثورتهم مع اقتراب الجيش الإنجليزي – المصري. وكانت مجزرة المتمة التي أرتكبها الأمير محمود ود أحمد وجنوده البقارة بمثابة «ناقوس الموت»

لدولة المهدية.

وسبق لنا مناقشة نية الخليفة توزيع أسيرات المتمة كغنائم للجنود البقارة، وما أثاره ذلك من غضب عارم من الجعليين في أم درمان. وذكر بابكر بدري في مذكراته أن أفراد قبائل الغرب حاولوا استغلال تمرد عبد الله ود سعد لتجريد التجار (الجلابة) من ممتلكاتهم، مما جعل كوابيس القلق والخوف تخَيَّمَ عليهم، وتكاد تجعلهم ينسون أنهم هم من أسسوا دولة المهدية[35].

وفي سياق ذلك الخلاف العميق قام الخليفة في عام 1893م بمحاولة مباشرة لتشجيع الوحدة بين أفراد شعبه. فقد كان قد بدأ يحس بالقلق من نتائج ثورة الأشراف ضده، ومن الخلافات في كردفان، فقرر أن يجمع بين الشماليين النيلين وقبائل الأنصار في الغرب عن طريق المصاهرة. وتجد أدناه تلخيصا مختصرا لوصف أحد الأنصار (اسمه عبد الوهاب أحمد بن الحاج الأمين) لتلك المحاولة التي جاءت في كتيب بعنوان: «سيف المجاهدين الحاسم في أعناق الملحدين». ذكر الكاتب أن الخليفة طلب تزويج 1,500 من نساء «أولاد العرب» الأبكار، و1,000 من نساء «أولاد القرى» الثيبات. وهذه مقتطفات مما ورد في رسالة الكاتب:

قرر الخليفة (فعل هذا) قائلا: «إن أراد الله، وسمح الوقت» ... إذ أن في كل راية يوجد عشرة من الأنصار يعلمون شيئا عن المواريث (علم الفرائض). لذا ليس هنالك حاجة للمزيد من هؤلاء في أي راية.

وكان الخليفة يرغب في تلك الأعداد من النساء ليزوجهن، إذ أن الأنصار ظلوا في حالة شقاق فيما بينهم. وكان «أولاد العرب» يشتكون للخليفة من أن «أولاد البلد» يسمونهم «بقارة». وكذلك يشتكي «أولاد البلد» للخليفة من أن «أولاد العرب» يطلقون عليهم كلمة «جلابة». وتقدم الحاج خالد العمرابي للخليفة وقال له: «يا خليفة الإمام. يا ليتهم يسموننا «جلابة» فقط! إنهم يقولون لنا «يا نوبة» كذاك. غضب الخليفة لما سمع وقام بعد ثلاثة أيام باستدعاء الأمراء وقال لهم: «أخبروا كل المهاجرين والأنصار بأن يسمعوا ويعوا كلامي جيدا، وما طلبته من قادة الجيوش». ثم نادى الخليفة الأمير يعقوب بن محمد فلبى النداء. أمره الخليفة بالقول: «أذهب واجمع لي بنات الأمراء وكبراء البلد،

وواحدة من بناتنا، ليصبددهن 1,500 فتاة، ليس في أي واحدة منهن عَمَى أو عرج أو أي عيب آخر».

ونادى الخليفة (أيضا) البدوي محمد أحمد الرايق، فلبى النداء. أمره الخليفة بالقول: «أذهب واجمع لي أرامل ومطلقات «أولاد البلد» حتى وإن كن أمهات، ليصبح عددهن 1,000 امرأة. غايتي هي أن أزوجهن جميعا، وأخلط «أولاد العرب» مع «أولاد البلد» حتى يصيروا جميعا إخوانا... أبناء الإمام، وأبناء الآخرة ...سأزوج بنات أمراء العرب الأبكار لفقراء «أولاد العرب»، وبنات «أولاد البلد» الثيبات للأمراء والكبراء من «أولاد العرب». ولدي أسباب لذلك. أولا: بنات «أولاد البلد» عفيفات ومدبرات ورقيقات. ولن يقبل فقراء «أولاد البلد» بغير الزواج من بنات أمراء وكبراء «أولاد العرب». و»أولاد العرب» يشتهون بنات المدن والقرى. وهناك شيء آخر: «أولاد البلد» يحبون الحركة والتنقل. وعندما تقوم معركة أو تكون هناك حاجة للحركة السريعة، يحتاج المرء لأن يسرج حصانه بسرعة. ولكن الواحد من «أولاد البلد» إن لم يجده خادمه أمامه، لا يستطيع تسريج حصانه بسرعة. لذا أملي أن أزوج «ولد البلد» بواحدة من بنات «أولاد العرب» لتسرج حصانه بأسرع مما يفعل هو أو خادمه. وبهذه الطريقة يتعلم من بنت «أولاد العرب» سرعة الهمة واليقظة.

تزويجي لـ «أولاد البلد» من نساء «أولاد العرب» سببه هو أن هؤلاء النساء متواضعات وعفيفات من قبل ظهور المهدية. أما «أولاد العرب» فينقصهم التواضع والاحتشام. فالواحد منهم قد يمشي في الخلاء وهو نصف عارٍ، ويأكل في الطرقات، ويعاني من الحرمان، ولا يبدي أي تواضع في بيته أو خارجه. فزواج «أولاد العرب» من «بنات البلد» سيعلمهم الاحتشام والحياء والتواضع في الوقت المناسب، وكذلك التهذيب والعمل بالسنة. هل فهمتم؟» أجابوا بالإيجاب جميعا. ثم أضاف: «أجمعوهن لي كما أمرتكم، وأعطوني قائمة بأسمائهن وقبائلهن وأسماء آبائهن وراياتهم».

وبعد أن أعطى الخليفة أوامره، جاء السيد يعقوب بن محمد بـ 1,500 من أبكار «بنات العرب»، وكانت بينهن إحدى بناته، اختارها بنفسه. وكان الخليفة يسأل «أولاد البلد» أول كل شهر عن الأمر الذي أعطاه لهم، فيردون

بأنهم ما زالوا يجمعون العدد المطلوب. وبعد مرور ثلاثة أشهر سأل الخليفة الحاج خالد العمرابي في الجامع عن ذلك الأمر، فأجاب العمرابي: «يا خليفة المهدي. الحقيقة هي أن «أولاد البلد» لا يثقون في الآخرين كثيرا. هم يقولون بأن خليفة المهدي يريدنا أن نزوج بناتنا لـ «أولاد العرب»، ولكنهم لا يقبلون بأن يزوجوا بناتهم لـ «أولاد البلد»، ولا يرضون بأن تكون «بنات البلد» مع أولادهم.»

أجاب الخليفة: «لقد نطقت بالحق يا حاج خالد. بارك الله فيك. لقد قال الله سبحانه وتعالى: » إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ. قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا». كانت غايتنا أن تعيشوا في تواد ورحمة وتآلف، ولكن قدر الله عليكم أن تعيشوا في خلاف وشقاق. ذلك لأنكم أسأتم الظن بنا. أحذر يا حاج خالد من أن تكون واحدا من هؤلاء»[37].

ولاحظ عملاء المخابرات العسكرية المصرية وقتها محاولات الخليفة عمل مصاهرات بين الأنصار تتخطى القبائل والمناطق، ورصدت أن بنتين من بنات الأمير يعقوب تزوجتا من رجلين من «أولاد البلد». ولم تحدث غير ذلك زيجات مختلطة كثيرة. ومن الجدير بالملاحظة ما ورد في القطعة السابقة من «افتراضات ثقافية»، مثل المقابلة بين «أولاد البلد» المتحضرين الذين يتبعون السنة، وبين «أولاد العرب» المتخلفين، المعتمدين / المكتفين بأنفسهم فحسب، الذين يشتهون نساء الحضر. ولعل مثل تلك الافتراضات كانت موجودة في أوساط السودانيين قبل وبعد المهدية. وكان القبطي المصري يوسف ميخائيل قد زعم أن عرب كردفان كانوا يضعون الشماليين النيليين في موضع سامق، بل مقدس، مثلما يجلون سكان مكة والقدس. ونسب إلى المهدي (وهو من الشماليين النيليين) إشارته لعرب غرب السودان في إحدى رسائله عام 1884م أن «عرب غرب السودان منعزلون مثل الوحوش الضارية ويحتاجون إلى ترويض وتدريب». أما الخليفة نفسه، فكان يرى بوضوح أن اسلام المهدية ممارسة حضرية، ويعد مدينة أم درمان مثالا (حضريا) لبقية أجزاء السودان. (أما البقارة، فهم – كما هو متوقع – يرفضون تلك «القوالب النمطية «رفضا جازما)[38].

ويجب أن ينظر أيضا لمحاولة الخليفة الفاشلة للمصاهرات الجماعية بين «أولاد البلد» و»أولاد العرب» إلى جانب محاولات أخرى لبناء لحمة وطنية واتحاد بين مختلف قبائل السودان. وقد لاقت بعض تلك المحاولات مزيجا من النجاح والإخفاق والتغيير بحسب الظروف. فعلى سبيل المثال كان الخليفة مصمما على أن يتكامل النصارى واليهود السابقين بالمدينة (المسالمة) مع بقية أفراد المجتمع المهدوي بعد أن دخلوا في الإسلام، وأصر أن يتزوج رجال المسالمة من «سودانيات» أي نساء سود البشرة حتى تكون ذريتاهم – وهي جيل مستقبل الدولة – أكثر قبولا لدى كل الأنصار. لذا تزوج كثير من المسالمة من نساء من إثيوبيا أو من غرب وجنوب السودان. غير أن الخليفة تحول عن ذلك القرار بعد انتصار الطليان على جيش المهدية في أغوردات عام 1893م لخوفه من أن ينقلب هؤلاء المسالمة ضده ويشكلون تهديدا لأمن ونظام الدولة. أما الجهادية (الآتين من جبال النوبة وغرب وجنوب السودان) فلم تجر قط أي محاولة لتزويجهم من أي مجموعة سكانية في باقي المجتمع المهدوي، ربما بسبب وضعهم القانوني الملتبس، ولأنهم يعدون مصدرا مهما من مصادر الدولة، ويتعين أن تتم مراقبتهم مراقبة لصيقة. وليس هنالك من شك في أن الشماليين النيليين كانوا سيرفضون فورا أي نوع من المصاهرة معهم، إذ أن الزواج برجل «أسود» يعدا عيبا في عرفهم. وأخيرا كان الإصرار على اتخاذ الجبة زيا (مهدويا) رسميا كان محاولة لتشجيع الوحدة الوطنية في أوساط الأنصار. وكانت بالفعل هي الزي المستخدم في كل أنحاء السودان (رغم أن البعض كان يتفنن في تزويق أنماطها). ورغم ذلك، فقد أضطر الخليفة عبد الله لتوبيخ الأمراء، مرة واحدة على الأقل، لارتدائهم شالات ملونة ليتميزوا عن بقية الأنصار[39].

وينبغي أن نذكر أنه على الرغم من حالات الشقاق والخصام بين أفراد وجماعات المجتمع المهدوي، فقد أفلحت المهدية في خلال سنواتها الثلاث عشر في تقليل عداوات السودان والصراعات القبلية والعرقية بفعل (وصالح) قوة الدولة، وبسببَ الميلَ (أو الالهاء) بالجهاد. ونبه المؤرخ البريطاني هولت إلى ضرورة عدم تضخيم الصراع بين «أولاد البلد» و»أولاد العرب»، فكتب ما نصه: «لا يستطيع أحد من الناس أن ينكر أن التوتر بين البقارة و»أولاد البلد» بقي عداءً كامنا، كان يثور أحيانا في حالات معينة مثل تمرد/ ثورة الأشراف

ومقاومة المتمة. غير أن تلك الأحداث الدراماتيكية الجسام التي كُتب عنها الكثير ينبغي ألا تحجب عنا العلاقات الأكثر اعتيادية، التي اتضحت لنا من دراسة تاريخ الدولة المهدية»[40].

ولم يكن لدى الخليفة بالقطع غير وقت قصير وقدرة محدودة لإحداث تغيير اجتماعي من أي نوع بالبلاد، بَلهَ ذلك التحول العميق الذي كان يتصوره المهدي. غير أنه يمكن النظر للنظام الاجتماعي المهدوي من زاوية الممارسات الجديدة التي تُبنيت، ودرجة الاندماج الاجتماعي الذي ميز مجتمع أم درمان. وإن كان هنالك توسط بين التغيير الثوري وبين التطبيق العملي قد ميز كثيرا من مجهودات الخليفة، فقد كان هنالك أيضا مجهود واضح ومشاهد للأنصار للتعلق والإستَمسَاك بمبادئ وتعاليم المهدي. ويبقى أن ننظر في كيفية استغلال الدولة المهدية لمواردها لتنفيذ بعض المقاربات نظام المهدي.

بيت المال والنظام الاجتماعي

كان المهدي (بكل مثالية القائد العيسوي / الألفي) قد وعد في البداية بجمع كل الموارد والمَدَاخِيلُ في «بيت المال» وتوزيعها على كل الأنصار بحسب عددهم واحتياجاتهم، دون أدنى اعتبار لقبائلهم أو مناطقهم أو وضعهم الاجتماعي. وكان المصدر الرئيس للموارد في أيام الثورة هو بالطبع غنائم الحرب، والتي فصل القرآن طريق توزيعها في آية: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ» [الأنفال: 41]. ونصت هذه الآية على أن نصيب الدولة من الغنائم هو الخُمُس، وهو ما كان يوضع في «بيت المال» ليستخدمه المهدي كيف يشاء. ويتم توزيع الأربعة أخماس الباقية على الأنصار «دون تفريق بين غنيهم وفقيرهم»[41].

وسرعان ما أتضح أن تلك الطريقة في توزيع الغنائم ليست عملية بما يكفي عند التطبيق، فعلق استخدامها في أوقات مختلفة. فبعد إسقاط مدينة الأبيض (19/ 1/ 1883م) على سبيل المثال أوقف المهدي جمع الغنائم من بعض تجار المدينة، وسمح لهم بالاحتفاظ بالأموال التي كان الناس بالمدينة قد أودعوها في خزائنهم قبل الحصار. وفسر المهدي قراره هذا بأن ملكه للأبيض وما فيها

إنما هو «فيء»، وليس «غنيمة»، إذ أن المدينة قد استسلمت له في النهاية من غير قتال. وفي هذه الحالة كان المهدي يتبع سنة الرسول العملية، التي فرقت بوحي منزل بين «الفَيْء» و«الجزية»، وأوضح بأن بعض الانتصارات الحربية لم تأت من جهود الجنود، بل بفعل تدخل إلهي: «مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ ۚ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ». وعلى الرغم من أن المهدي كان يمارس في هذه الحالة امتيازه وحقه باعتباره إمام الأمة، إلا أن قراره بلبلة وذعرا في أوساط الأنصار، خاصة وأن استسلام المدينة قد أتى بعد حصار المدينة امتد لخمسة أشهر، ووقعت في أثناء أيام ذلك الحصار واقعة الجمعة (8 سبتمبر 1882م) التي قتل فيها نحو 10,000 من الأنصار. وفسر المهدي (مقتديا بما فعله النبي قبله) الأمر بأن ليس أي مصلحة ذاتية في الأمر، ولكن من مصلحة الدعوة أن يستميل إليها بعض كبار القوم[42].

ومع تطور الحركة وزيادة أعداد المنضوين تحت لوائها، تزايدت احتياجات خزانة المهدي للمال، فتم اعتبار مصادر جديدة للثروة حقا مطلقا وحصريا للدولة. وبعد فتح / سقوط الخرطوم شملت تلك الثروة المباني والممتلكات التي تخص:

المدن التي تستولى عليها قوات المهدية بالقوة.

أعداء المهدية، من بقي منهم ومن هرب من السودان، وكل من لا يؤمن بالمهدية.

العاملين بالنظام التركي – المصري السابق.

الأثرياء والتجار في المدن التي تسقط في يد القوات المهدية.

الحكومة التركية – المصرية (وكل ما تمتلكه من مراسي نهرية وورش وغيرها).

التجار الأجانب الذين يدخلون للبلاد من غير تصريح رسمي.

«قراصنة الحرب»، والذين يعبرون الحدود من أجل النهب والسلب.

الذين هجروا ممتلكاتهم ومبانيهم بعد سقوط مدهن، أو الذين صودرت أملاكهم.

المرتدين، الذين يرجعون عن الإيمان بالمهدية.

الأتراك والمسيحيين (عدا الذين استسلموا قبل معركة شيكان في 5/ 11/ 1883م، وكانوا صادقين في استسلامهم).

الذين يرتكبون جرائم أو خطايا مميتة (مثل شرب الخمور أو استخدام التبغ).

كل ما يخص الأعداء من تجهيزات حربية (مثل الأسلحة والجهادية والخيول وحيوانات النقل وغيرها).

كل ما في الخرطوم من مبانٍ ذات صفة عامة مثل الدكاكين والطواحين والحدائق والمزارع والمراكب النهرية والمراسي وغيرها).

وبالإضافة إلى ذلك، أوضح الأسير الإيطالي روسيقنولي أن أدوات البناء غدت هي الأخرى تعد من مملكات الدولة، خاصة الأخشاب، التي كانت نادرة جدا. كذلك «منع بيع الخيول لأنه قيل أنها من أملاك الحكومة، ويمكن استردادها لصالح المجهود الحربي في أي وقت»[43].

ويجب هنا ملاحظة التغيير في معنى «غنائم الحرب»، من مجرد «جوائز من ساحات المعارك» إلى «عقوبات اقتصادية» على أعداء الدولة، سواء أن كانوا «أتراك» أو «مرتدين» أو «عرب رحل متمردين». وكانت كل الغنائم التي يتم الحصول عليها مباشرة في معركة حربية – أو حتى ممتلكات من أي نوع – تعتبر رسميا «جزية»، ويتم تأميمها لصالح الدولة وتضاف لخزينة «بيت المال» إنابة عن المجتمع المهدوي. لذا فإن إنذار المهدي لخديوي مصر في 16 يونيو 1885م، الذي جاء فيه أن الكفار وما يملكونه يعدون «غنائم شرعية للمسلمين»، يمكن فهمه على أن هذه الغنائم ستؤول للدولة المهدية كوديعة لكل الأنصار[44].

كان الاستيلاء على الغنائم من وسائل ترهيب المهدي لأعدائه. ففي أحد

رسائله لأحد الأعداء كتب ما نصه: «ندعو الله أن تكون أنت ومن معك غنيمة للبقارة الجهلاء الذين تسخرون منهم». غير أن جمع هذه الغنائم من الأنصار، ثم توزيع «بيت المال» لها على النحو الواجب لاحقا ظل معضلة دائمة. وأرسل المهدي لأنصاره عقب انتصارهم في معركة شيكان حذرهم فيه من الغَلول والغش فيما غنموه من العدو، ومن عدم التبليغ عمن يقومون بذلك، وحذرهم من العذاب الخلد الذي ينتظر من يقوم بذلك. وقال في رسالته إليهم: «لقد عاهدتموني على السمع والطاعة لأوامري، وعدم مخالفتي فيما هو خير ومعروف. فأنا الآن آمركم بعدم الغش في الغنائم التي تتحصلون عليها، حتى وإن كان مجرد إبرة وخيط». وبعد أربعة أيام من صدور تلك الرسالة بعث المهدي لأنصاره برسالة أخرى مفادها أن من يغل في الغنائم فهو ليس من أنصاره «إذ أنهم من المشاغبين أصحاب الشيطان». وأرسل المهدي، ومن بعده الخليفة، عددا من مثل تلك الرسائل المحذرة التي وضحت سياسة جمع وتوزيع الغنائم على الأنصار، رغم عدم الالتزام قط بتطبيق تلك السياسة بصورة كاملة. وكان إقرار الخليفة بذلك هو اعتراف منه بالحقيقة الواقعة[45].

وكان وضع الأرض في غضون سنوات المهدية يعد مثالا آخر للحاجة إلى تسويات ومرونة في تطبيق الأحكام بغرض الوصول لنوع الاستقرار في النظام السياسي والاقتصادي. وبصورة عامة، منعت المهدية تملك أي فرد للأرض إذ أن الأرض (لا يمكن أن تملك، فهي تحت «بيت مال المسلمين»، ولا يملكها غير خالقها). وفي الواقع كان مسموحا للمسلمين بامتلاك الأرض، وتوريثها ووراثتها، والاحتفاظ بما تغله. غير أنه كان ممنوعا عليهم فرض مكوس أو ضرائب على من يحتلون أو يعملون على تلك الأرض. وكانت ملكية الأرض من ناحية قانونية عند المهدي (ومن بعده عند الخليفة)، بحسبانهم ممثلين لسلطة الله، وله حق إدارة الأرض والتصرف فيها نيابة عن المجتمع باسره. وفي ذلك المجتمع فهم تعبير «ملكية الأرض» على أنه «حقوق الأرض»، مثلما هو الحال مع الممتلكات الأخرى التي يمكن ملكها، وحمايتها، وزراعتها بعد دفع ضريبة سنوية للحكومة. وكان بيت المال هو من يقوم عمليا بالأراضي في الدولة، ويؤجر بعضها (مثل الأراضي البور، والأراضي التي ليس لها مالك بعينه، والغابات، وأراضي الغنائم والفيء). وفسر المهدي هذا الأمر، وحض أنصاره

على التنازل عن «أرضهم» التي لا يحتاجون إليها في رسائل جاء في مضمون واحدة منها التالي:

« من عنده أرض فليزرع منها ما يقدر عليه. أما إذا عجز عن ذلك، أو لم يعد في حاجة إليها، فلا يجوز له أن يأخذ عليها مكوسا من شخص تولى زراعتها، فالمؤمنين إخوة كالجسد الواحد. والمؤمن الذي يعامل أخاه المؤمن بعدل ومساواة سيثقل ميزانه بالحسنات يوم القيامة، وينال الجزاء الأوفى والدرجات العلا ...»

«ليس هنالك من تنافس بين المؤمنين إلا في العمل للآخرة. ولكل مؤمن أن يملك أرضه. ولكن لينال ثواب الآخرة على المؤمن أن يتنازل عن بعض أرضه التي لا يحتاجها لأخيه المؤمن المحتاج. فذلك أفضل له من تأجيرها أو أخذ مكوس عنها. فما سيجنيه من أرضه سيذهب سريعا، ولن يبقى معه يوم الحساب غير أعماله الصالحة»[46].

وفي واقع الأمر أجبرت الدولة المهدية على أن تقر بوجود اشكال متنوعة من حيازة الأرض في مختلف بقاع السودان. فقدت أقرت المهدية في السودان الشمالي النيلي، على سبيل المثال، بالطرق المتوارثة المعتادة لتملك واستخدام الأراضي حتى لا تعيق عمليات الزراعة في تلك المناطق. وذهب المؤرخ السوداني محمد إبراهيم أبو سليم إلى أن ذلك الإقرار من جانب المهدية كان دافعه هو تحسين الأوضاع الفقيرة للسودانيين القاطنين في تلك المناطق بسبب سياسات الحكم التركي – المصري السابق. أما في منطقة الجزيرة فقد اعتبرت غالب الأراضي إما من الغنائم أو من الفيء. وسببت إدارة «بيت المال» لهذه الأراضي (التي قامت بمنح بعض قطعها إلى قلة فقط من الأنصار للزراعة أو الرعي) الكثير من شكاوى ونزاعات قانونية. وعلي وجه خاص، وبعد هجرة رجال قبيلة التعايشة وقبائل البقارة الأخرى بقطعان أبقارهم، تم حجز أجزاء واسعة من مناطق الجزيرة القريبة من العاصمة والنيل الأبيض للقادمين من غرب السودان، وقام هؤلاء بإزاحة سكان تلك المناطق الأصليين، وزراعتها في فصل الأمطار. كان مثل ذلك الاستخدام للأرض أمرا بدهيا، بل حتى استجابة ضرورية لمشكلة استيطان واطعام المهاجرين من غرب السودان. غير

أن قانونية وشرعية استيطانهم عُدت، حتى بالمقاييس المهدوية، أمرا مشكوكا في صحته. ففيما يبدو، لم تكن كل الأراضي التي وضعت الدولة يدها عليها في تلك المناطق هي في الواقع أراضي غنائم أو فيء. وبالإضافة إلى ذلك، لم تكن الدولة تجبي أي نوع من الضرائب على تلك الأرض. وهذا يدل، على الأقل ضمنا، أن الحكومة منحت البقارة ملكية أراضي السكان الأصليين بالمنطقة. بحلول عام 1895، على الأقل، كان التعايشة يؤجرون الأراضي التي منحتها لهم الحكومة في الجزيرة في مقابل دفع كمية متفق عليها من الحبوب والقماش والنقود. وأفضى هذا الوضع إلى تزايد التنافس بين مهاجري الغرب والسودانيين النيليين، ورفع حظوظ البقارة اقتصاديا في خارج العاصمة فوق غيرهم (مما يتعارض مع تعاليم المهدية الداعية للمساواة بين أفراد الأمة).

وكان الوضع في أم درمان أبسط في مسألة الأراضي واستخداماتها، إذ أن المدينة قد بنيت من الصفر تقريبا. وفهم جميع سكانها منذ البداية أن أراضي أم درمان كلها تتبع لبيت المال، وهو الذي يقوم بتأجير المحلات في السوق للتجار. وحتى هنا، أفلح بعض التجار الأنصار النافذين من استئجار عدد كبير من المحلات من بيت المال، وإعادة تأجيرها لغيرهم. فعلى سبيل المثال استأجر بابكر بدري دكانا في السوق من المسلمي اليهودي (سابقا) موسى بسيوني. وقام محمد وهبي حسين (القائم على شرطة السوق) باستئجار 12 محلا في السوق، وإعادة تأجيرها لتجار في السوق. وكان بإمكان أي فرد أن يبيع أو يستأجر أو يرهن البيوت في المناطق السكنية، غير أن الأرض المقامة عليها كل بيوت ومحلات أم درمان هي ملك لبيت المال. وكان هذا يعطي الخليفة الحق في أن يقرر مَنَّ مِن الناس يمكن لهم الاستيطان في المنطقة المعينة من المدينة. وكما ذكرنا من قبل، فقد كان البقارة قد منحوا أراضي في جنوب أم درمان ليقيموا عليها بيوتهم، بينما عُد المسالمة (وغيرهم) من الذين يمثلون خطرا محتملا على الدولة فأسكنوا في أماكن معينة (في وسط المدينة). ولكن كان الاستيطان في أم درمان، بوجه عام، ظاهرة شعبية لم يكن الخليفة يتدخل فيها إلا قليلا، خاصة عندما يتعلق الأمر بهواجس أمنية.

أما في خارج العاصمة، فبخلاف ما خصص لأفراد قبائل أم درمان، فقد استمرت حيازة الأراضي كما كانت عليه في السابق. بل وظل سكان الجزيرة

يستخدمون «سندات الملكية» التي منحوا إياها في سنوات عهد السلطنة الزرقاء. وظلت أم درمان وحدها – باعتبارها المدينة التي تعبر عن مثاليات ومبادئ المهدية – هي المدينة السودانية الوحيدة التي لا يستطيع أن يمتلك فيها أي فرد من الناس قطعة أرض.

وتلقي عمليات بيت المال المالية المزيد من الضوء على النظام الاجتماعي في المهدية، كما هو متوقع من أول مؤسسات دولة المهدية. فقد كانت بيت المال يقوم بوظائف الخزانة والمخزن ومكتب الإدارة العامة لكل الدولة، وقد أقيم ليدير كافة شؤون اقتصاد الدولة، ويتحكم في الكثير من جوانب المجتمع عن طريق سيطرته على جميع الأسواق والسياسات الاقتصادية. وكانت وظيفة «امين بيت المال» هي «أهم وظيفة مدنية في دولة المهدية». ولسوء الحظ لم تنج من الضياع أو التدمير من الدفاتر الشهرية لبيت المال سوى تلك المؤرخة من 18 شوال 1314هـ إلى نهاية رجب 1315 هـ (أي 22 مارس إلى 24 ديسمبر 1897م). ولكن على الرغم من ذلك، يمكن لنا من فحص تلك السجلات أن ندرك مدى اعتماد دولة المهدية الكامل على موظفي وأساليب وممارسات النظام التركي – المصري، وكذلك ما حد من طموحات بيت المال المالية لخلق (أو إعادة) نظام اجتماعي مثالي[49].

كان نمو وتطور بيت المال كمؤسسة نتيجة طبيعية للاحتياجات الإدارية والمالية المتزايدة للحركة المهدية. ففي بداية حركة المهدية، انجذب إلي المهدي الكثير بسبب دعوته الالفية (العيسوية) وكذلك لدعوته لمجتمع أكثر عدلا ومساواة. بينما انضم إليه آخرون (كما وضح من مشكلة الغنائم) من أجل غُنم مكاسب مادية. وربما أنضم إليه أناس مدفوعين بكل ما سبق ذكره. وسرعان ما ساد الارتباك وعدم الوضوح حول مطالب الكثيرين المتنافسة (والمتعارضة) من مصادر الحركة المحدودة. وكان ذلك التنافس هو ما حفز التفكير في إنشاء أول جهاز بيروقراطي في المهدية، وتعيين عدد من الكتبة في رايات المهدية المختلفة لحصر وتسجيل أسماء الانصار في قوائم. ويوضح أحد الخطابات في تلك المرحلة الباكرة من المهدية أن عدد جنود راية الخليفة عبد الله الزرقاء (السوداء) كان يمثل نصف عدد كل أفراد جيش المهدية. ولذا منح نصف دخل «بيت المال» (وهو يعادل 15,000 ريال).

وبحلول شهر مارس من عام 1885م، على الأقل، بذلت جهود للتفريق بين الجنود العاملين بدوام كامل وبين الذين يعملون بدوام جزئي من أجل حصر مرتباتهم. كان الذين تفرغوا بكامل وقتهم للجهاد يتلقون مرتبات ثابتة في أوقات محددة من بيت المال. أما الذين يعملون في مزارعهم في موسم الزراعة، ويشاركون في الجهاد عندما يطلب منهم ذلك، فكانوا يعطون جزءً معلوما من ربع خمس الغنائم التي تورد لبيت المال[50].

وعقب فتح / سقوط الخرطوم، وتولي الخليفة للحكم، شرع «بيت المال» في الالتفات لاحتياجات الدولة، خاصة في عهد أمينه محمد عدلان (من 1886 0 1890م)، الذي قام بتوسيع عملياته حتى يغدو قادرا على مقابلة الكم الكبير من الأمور الإدارية والمالية والتجارية بكفاءة، وتعيين عدد كبير من الكتبة والمحاسبيين من ذوي الخبرة القيمة من عملهم في نفس المجالات في عهد التركية السابقة. وقام هؤلاء بنقل خبراتهم السابقة في المحاسبة و«مسك الدفاتر» والمراجعة إلى «بيت المال» (مع بعض التغييرات لتناسب الأحوال المحلية الجديدة) وكذلك نقلوا بعض جوانب من علم الإملاء / التَّهْجِئَة (*orthography*) التي تستخدم الكلمات والتعابير الفنية التركية والفارسية. وعندما بدأ «بيت المال» في سك عملة المهدية، صُبت تلك العملات المعدنية الجديدة على نمط العملات العثمانية التي كان على مونوجرام (طُرَّة) معظمها رمز السلطان العثماني. وبذا يكون النظام المهدوي منذ بدايته قد فعلت ما سبقته عليها الدول الإسلامية في عهود سابقة مختلفة من احتفاظ وتبني وتحسين لما كان وجوده مفيدا من أنظمة سابقة، على الأقل «إن أمكن للدولة الثورية الوليدة تمويل ذلك»[51].

وكان متوقعا منذ بداية عهد الدولة المهدية أن معظم منصرفات الدولة ستكون في الجوانب الإدارية، وتمويل أفراد وعائلات الجيش (رغم أن مرتبات الجنود وتكلفة إعاشتهم وملابسهم وما يمنحونه من حبوب كانت تتخلف من فترة إلى أخرى بحسب تغير الأحوال والظروف). وبالإضافة إلى ذلك كان هنالك آلاف الأفراد الذين يتلقون أنواعا مختلفة من المعونات، وشمل هؤلاء سكان الخرطوم السابقين، والمسالمة الأسرى الذين دخلوا / أدخلوا في الإسلام (وكان هذا اتباعا لتقليد بدأ بعد سقوط الأبيض). وكان «بيت المال» يمنح

العون (على شكل مال أو مسترقين) لبعض ذوي الاحتياجات الخاصة مثل العجزة والعميان والمسنين واليتامى والأرامل، وكل من لم يكن دخل من أي نوع. وكان عدد هؤلاء الذين يرعاهم «بيت المال» 4,700 فردا في عام 1885 وحدها. وكانت تلك المنح تنظم وتسجل وتصرف على أساس قبلي وبحسب «راية» المتلقي للمنحة، بما يتوافق مع الهياكل التنظيمية للدولة. واستمر «بيت المال» في صرف تلك المنح طالما توفرت له الموارد. (عندما وصل الأسير الإيطالي روسيقنولي الإيطالي إلى أم درمان في مايو 1886م، كانت بعض تلك المنح والرعاية الاجتماعية قد أوقف، وأخبر المسالمة أن عليهم أن يبدأوا في إعالة أنفسهم بأنفسهم: «لقد أمر الخليفة بأن يساعد بيت المال في كل مجهوداتنا للعثور على أعمال خاصة بنا»). وكانت الدولة تتولى، في حالات غير عادية، مسؤوليات أخرى، مثلما ما ذكرناه سابقا من توفير الأكفان عند انتشار وباء الجدري في عام 1885م[52].

ومع تنامي مصادر ثروة الدولة ومسؤولياتها، غدا «بيت المال» هو بؤرة الصراعات السياسية التي حاقت بالدولة المهدية. وكانت الفترات القصيرة التي قضاها كل أمين من الأمناء المتعاقبين لبيت المال انعكاسا صراعات القوى التي لا تكاد تتوقف، والتي استهلكت الكثير من وقت واهتمام الخليفة، ومن قدرته على التوسط لحل النزاعات وعلى فصل المصالح السياسية من الاحتياجات الإدارية. وفي عهد أمانة النور إبراهيم الجريفاوي لبيت المال (بين 1890 – 1893 1894–م) تم تقسيم بيت المال إلى عدة أقسام أدت لتوزيع دخل المال لأقسام (أحياز) متعددة خدمت أغراضا بيروقراطية وسياسية متعددة، أهمها تسهيل الرقابة اللصيقة للأمير يعقوب على أموال بيت المال. وقبيل عام 1897م تم تجميع أقسام بيت المال مرة أخرى تحت اسم «بيت مال المسلمين»، ربما من أجل تحسين الكفاءة.

وكانت مصادر الدخل وقائمة المنصرفات لمختلف أفرع «بيت المال» في عام 1890م وما بعده كما يلي[53]:

بيت مال العموم

مصادر الدخل	المنصرفات
الزكام وزكاة الفطر	إعاشة الجنود وترحيلهم
الغنائم وممتلكات أعداء الدولة المصادرة	منصرفات عائلات الخلفاء
العشور على البضائع المصدرة والمستوردة	مرتبات ويوميات موظفي الحكومة
تبرعات وديون من التجار	إعانات للفقراء والمحتاجين والعجزة
دخول من البواخر	
محاصيل شرق النيل الأزرق وغرب النيل الأبيض	

بيت مال الخمس (الخزانة الخاصة)

مصادر الدخل	المنصرفات
خمس الخليفة من الغنائم	منصرفات عائلات الخلفاء
نسبة من دخول خزانات الأقاليم	
العشور على البضائع المارة بين بربر وأم درمان	
دخول الجزر وفيء كل الأراضي	
العبيد المرسلين من الأقاليم	
دخول غالب البواخر والمراكب النهرية	

بيت مال الملازمين (1890 إلى ما قبل 1897م)

مصادر الدخل	المنصرفات
أراضي الجزيرة	إعاشة الملازمين وعائلاتهم

بيت مال الجهادية (1890 إلى ما قبل 1897م)

مصادر الدخل	المنصرفات
الدخول من غرب النيل في أم درمان	إعاشة الجهادية

بيت مال الحربية (1890 إلى ما قبل 1897م)

مصادر الدخل	المنصرفات
محاصل مزارع وجنائن الخرطوم	مصروفات المراسي
دخول السواقي في منطقة الخرطوم	تكرير الملح وصناعة الأسلحة والذخائر
العاج من الاستوائية	مصارف الترسانة وورشها

بيت مال ضبطيات السوق (1890 إلى ما قبل 1897م)

مصادر الدخل	المنصرفات
الغرامات والممتلكات المصادرة من المقامرين ومستعملي الدخان والخمور	مرتبات مفتشي السوق والقضاة
الضرائب على محلات السوق	مصاريف استراحات الدولة
	تكاليف بناء سور المدينة

ويثير ذلك التنظيم لمالية الدولة العديد من الأسئلة. غير أن عدم توفر كل سجلات ودفاتر «بيت المال» عبر السنوات يقف حائلا دون تتبع مراحل تطور سياسة بيت المال (والدولة المهدية) في مجال إدارة المال، وما كانت تهدف إليه. فعلى سبيل المثال: كم هي نسبة دخل الدولة الذي كان تحت تصرف الخليفة مباشرة وأعوانه من المقربين؟ وماذا كانوا يفعلون بتلك الأموال؟ وما الذي كان يصرف على ومن بيت مال الخمس (الخزانة الخاصة بالخليفة)؟ وهل حدثت بالفعل في عهد الخليفة تحولات دراماتيكية في الثورة من أيدي الشماليين النيليين إلى أيدي التعايشة وقبائل الغرب الأخرى؟ وما هي نسبة الذين كانت ترعاهم وتنفق عليهم الدولة، إما بطريق مباشر أو غير مباشر في غضون تلك السنوات؟ ولا شك بأن بعض الكتابات (مثل مذكرات بابكر بدري وغيرها) قد ألقت بعض الضوء على الأحوال الاقتصادية بالبلاد بشكل عام. ويمكن الاستفادة إلى حد ما من بعض وثائق الدولة المهدية أيضا في هذا الشأن. وبخلاف ذلك، يمكن الاعتماد على دفاتر وسجلات بيت المال الشهرية (لعام 1897م) التي سلمت من التلف والضياع، على الأقل لتلقي مزيدا الضوء على كيفية عمل تلك المؤسسة قبل أن تسقط دولتها، وفي مرحلة اشتدت فيها سيطرة

الدولة مركزيا على كل شؤون البلاد، خاصة في أنماط المَدْخُولات والمنصرفات.

وكان من الواضح أن بنود المنصرفات والمَدْخُولات في بيت المال يمكن أن تتغير دراماتيكيا مع تغير الظروف والأحوال. فعلى سبيل المثال كان المنصرف الشهري لشهر ذي الحجة عام 1314هـ (الموافق لمايو من عام 1897م) قد ذهب بكامله لشراء ملابس جديدة للجنود بمناسبة عيد الأضحى. وبعد شهر من ذلك (أي في محرم من عام 1315هـ / مايو من عام 1897م) خصص كل دخل ذلك الشهر لتجهيز ونقل حملة محمود ود أحمد العسكرية ودفع مرتبات جنده. ولم تتعد نسبة أموال الغنائم والمصادرات في جملة مَدَاخِيل بيت المال لشهر محرم عام 1315هـ ما مقداره 0.45 ٪. غير أن تلك النسبة ارتفعت بعد مجزرة المتمة، وما سلبه فيها الأنصار من غنائم وفَيْء ونَهْب، إلى ٪60 من جملة مَدْخُولات بيت المال. وبالإضافة إلى ذلك، كانت هنالك علاقة وثيقة بين «تبرعات» التجار ومصادر الدخل الأخرى ببيت المال: ففي محرم من عام 1315هـ، حين انخفض دخل بيت المال من الغنائم والمصادرات، جاء نحو 20 ٪ من الدخل الشهري لبيت المال من «تبرعات» التجار. أما بعد رزق الثروة المفاجئة (windfall) التي حطت ببيت المال عقب معركة المتمة، فقد انخفضت «تبرعات» التجار له إلى نسبة ٪2.2 من جملة مَدْخُولاته فحسب. وبما أن مَدَاخِيل بيت المال في أي شهر كانت تساوي تقريبا منصرفاته، فقد كان ذلك الوضع يعكس أن الدولة المهدية كانت تجمع ما تحتاجه في أي وقت، بأي طريقة تراها مناسبة، لمقابلة احتياجاتها. أي أن الدولة المهدية كانت ببساطة تعيش عيشة الكفاف، أي «رزق اليوم باليوم hand to mouth».

وبدا، من ناحية عامة، أن الغرامات التي كانت تفرض على مستخدمي المسكرات والتبغ بأنواعه، وكذلك ما يصادر من ممتلكات «أعداء الدولة» (أي أعداء الخليفة) تشكل مصدرا ثابتا للدخل. غير أنه كان لا يشكل نسبة كبيرة من مَدَاخِيل بيت المال الكلية. وكانت الزكاة، وزكاة الفطر التي تجمع في نهاية شهر رمضان من مصادر دخل بيت المال الموسمية. ولكن كان تغيير العملات الأجنبية بعملات الدولة المهدية مصدر أكثر استمرارية وربحا من غيره من المصادر.، مثله مثل الدخل الثابت والمستمر من تأجير مباني ومحلات النظام التركي–المصري السابق وأعوانه، وتأجير المحلات بسوق أم درمان. وشكلت

كذلك العشور التي تفرض على كل البضائع المستوردة والمصدرة التي تمر عبر أم درمان والمدن الواقعة على طرق القوافل مصدرا مهما من مصادر دخل بيت المال. وكانت تلك البضائع تشمل العاج والصمغ العربي وريش النعام وأوراق نبات السنامكي (وهي بضائع احتكرتها الحكومة وكانت تبيعها للتجار بأسعار مرتفعة). غير أن كل تلك الضرائب وما سمى بـ «التبرعات» (التي عدها بعض التجار «غير إسلامية»، ولم يدفعونها إلا مكرهين) أضرت دون شك بدولة المهدية كثيرا. فقد قدر بابكر بدري أن مختلف الضرائب والمكوس التي فرضتها حكومة المهدية في عام 1894م قد تركت التاجر يحتفظ في المتوسط بما قدره 60/ 7 (أي 8.6 ٪) من رأسماله الأصلي. وذكر بابكر بدري أيضا أن بيت المال كان يأخذ عشور البضاعة، ثم يأخذ أيضا نصف أو ثلث بضاعته كـ «سُلْفَةُ». وكان ذلك يضع أشد الأنصار إخلاصا للمهدية في مأزق لأن «كان على التاجر بالإضافة لكل تلك الضرائب والمكوس التي كانت تفرض على بضائعه وهي في الطريق إلى أو من أم درمان، أن ينفق على نفسه وعائلته ... أبعد كل هذا هل يلومنا أحد إن عملنا على تهريب البضائع....؟»[55]

ووضح أن منصرفات الدولة المهدية كان لها نمط واحد لا يتغير. فقد كانت غالب المصروفات تنحصر في مرتبات ويوميات العاملين بالدولة (خاصة ببيت المال وورشه، والمحاكم والسجن وبيت الأمانة ومطبعة الحجر الخ». ثم تأتي بعد ذلك المنصرفات الأخرى فيما يخص المشتريات الحربية، والصرف المباشر على الجنود النظاميين والجهادية (من مرتبات وتجهيزات الخ)، ومصروفات أخرى كتلك تنفق على المراسي والترسانة ومصنع البارود الخ، إضافة إلى مصروفات «متنوعة» أخرى مثلما كان ينفق على العجزة والفقراء واستراحات الحكومة، ورعاية المبتعثين الأجانب (أي الاثيوبيين) وصيانة «الحرم الشريف» أي قبة المهدي، وعائلات الخليفة عبد الله، والخليفتين الأصغرين، وأرامل المهدي، والانفاق على الجنود غير النظاميين من ربع خمس الغنائم، إضافة لتكاليف النقل والترحيل التي يمكن أن تكون ذات علاقة بالاحتياجات العسكرية[56].

ويتضح مما ورد في سجلات بيت المال، ومن مصادر أخرى أن صورة المجتمع المهدوي كانت بالغة التعقيد. ومما لا شك فيها أن قدرا من «توزيع الثروة» قد حدث في عهد المهدية، حين جمعت المداخيل من ضرائب على

البضائع، ومصادرات، و«تبرعات»، والأموال التي أتت من تأجير المحلات والمباني للتجار الشماليين النيليين، وتحويل تلك الأموال لاقتصاد الحرب لمصلحة (ربما ليست حصريا تماما) لقبائل الغرب التي كانت ملتزمة ومخلصة تماما لعمليات الجهاد. ووضح ذلك أكثر ما وضح عندما أتى جيش الأمير محمود ود أحمد لأم درمان قادما من الغرب في عام 1897م، حين أمر كافة سكان المدينة بتقديم الطعام للمهاجرين (وكان هنالك كتبة من جنود «الراية السوداء / الزرقاء) يسجلون في دفاترهم عدد ملء الصحون (السلطانيات) التي تقدمها كل أسرة لأولئك المجاهدين. وأفضت عملية «إعادة التوزيع» تلك لخصومات ونزاعات كادت تبلغ حد الحرب الأهلية. وكان محمد شريف عند بداية ثورة / تمرد الأشراف في عام 1891م قد طالب بالتالي: إيقاف الخليفة عبد الله فرض الضرائب على المراكب النهرية والجمال، وإعادة المراكب النهرية التي تمت مصادرتها من أصحابها، ورفع الضرائب المفروضة على البضائع التي تمر بكوكريب وأمة درمان وبربر، وتلك المفروضة على البواخر والحبوب، وأن تعاد الراضي الجزيرة التي صودرت من أصحابها. كذلك طالب بأن تقسم الأسلحة والسلطات بالتساوي على الخلفاء الثلاث، ومنع احتكار الحكومة للبضائع المصدرة للخارج، وإرجاع «خُمس المهدي» في الغنائم لأولاده[57].

ولكن، في ذات الوقت الذي حدثت فيه عمليات «إعادة توزيع» الثروة تلك، لم تتغير البنية الاجتماعية ولا الاقتصادية للسودان بشكل كبير، رغم منح أراضي مزارعي الجزيرة للتعايشة. فقد ظلت القطاعات الصناعية والزراعية والتجارية العاملة في الاقتصاد السوداني في أيادي الشماليين النيلين. وكان من رأي الأسير النمساوي سلاطين بعد أن فر من أم درمان أنه «لا يوجد لولد البلد أي أمن أو ضمان للنفس أو المال أو الممتلكات، وليس له من سبيل غير الرشوة لتحاشي – مؤقتا- التدمير الكامل». ودون التقليل من شأن المعاناة التي قاساها «أولاد البلد» هؤلاء، يجب أن نذكر أن أنهم كانوا هم الإداريون والكتبة، ومنتجي الغلال، وصناع الأسلحة، والعاملين في المراكب النهرية والبواخر وحرفة البناء، وكانوا، كمجموعة إقليمية، يتقاضون نصيب الأسد من مصروفات الدولة[58].

أما مسألة المراكب النهرية، فهي مهمة لفهم بعض ما كان يجري في الساحة

السياسية في ذلك الوقت. فبعد ثورة / تمرد الأشراف انعقد مجلس الدولة في مارس من عام 1892م وأعلن عن تأميم كل المراكب النهرية في أم درمان بغرض نقل الجنود لعمليات الجهاد. وانتقلت ملكية تلك القوارب للحكومة بعد دفع تعويضات «مناسبة» لمالكيها بحسب سعتها. غير أن تلك التعويضات كانت اسمية في أفضل الأحوال. وبعد اكتمال عمليات التأميم، شرع بيت المال في تأجير تلك القوارب لأصحابها الأصليين لحمل البضائع والركاب عبر النيل. وترك للعاملين في تلك المراكب فرصة الاستمرار في العمل في تلك المراكب التي صارت الآن ملك للحكومة، خاصة وأن الحكومة كانت بالفعل في حاجة لمراكبيَّة ذوي خبرة. وكان كل العاملين بتلك القوارب في كافة الرتب من الدناقلة أو من قبائل نوبية أخرى. ومن ناحية أخرى، كتب أمين بيت المال إبراهيم رمضان رسالة إلى الأمير يعقوب في عام 1897م أورد فيها قائمة بأسماء ملاك تلك القوارب التي كانت تنقل تجهيزات حربية لحملة محمود ود أحمد في المتمة، وكانوا كلهم من السودانيين النيليين. وبعد شهرين من ذلك أوضحت رسالة من مرسى الدولة الرسمي قائمة بأصحاب القوارب التي تنقل البضائع من المتمة لأم درمان. ومرة أخرى لم يكن في القائمة غير السودانيين النيليين. وأخيرا، أوضحت قائمة بالمراكب في أم درمان أعدتها المخابرات العسكرية المصرية بعد استعادة السودان إضافة 136 من «المراكب الكبيرة» والعبارات التي تعد من مملكات الدولة (أي فيء)، و383 مركبا آخر، كان من بينها 300 تخص «ألأهالي»[59].

وبالإضافة إلى ذلك آلت إلى الشماليين النيليين كل الجنائن في الخرطوم التي كانت تخص المصريين الأقباط أو السودانيين الموالين للنظام التركي -- المصري السابق، بعد أن استأجروها من الدولة وصاروا يجنون منها أرباحا كبيرة (كان قلة من أفراد التعايشة، بعضهم من أقرباء الخليفة، يمتلكون نسبة قليلة من تلك الجنائن). وكانت قائمة أسماء مستأجري تلك الجنائن تضم كبير الأشراف، وصهر المهدي أحمد شرفي، مع عدد من الأشراف وتابعي الخليفة شريف، وعائلات السودانيين النيليين الكبيرة. وكان المهدي قد عهد في عام بدايات عام 1855م لكبير الأشراف بالإشراف على جنائن وحدائق ومزارع الخرطوم. وقام أحمد شرفي في الآخر بتأجير تلك الممتلكات لأنصار آخرين. وكان عليه

– مثل رجل الأعمال الآخرين – أن يواجه تدخل الدولة، فسطر خطابين في عامي 1897 و1898م إلى الأمير يعقوب يشتكي فيها من الضرائب المجحفة المفروضة على جنائنه، ومطالب بيت المال الابتزازية لـ «المساعدة»، واستعارة قواربه من غير استئذان أو تصريح منه. وطالب في ختام رسالتيه الأمير يعقوب بأن يتدخل لرفع الظلم عليه واستعادة حقوقه[60].

ليس هنالك أدنى شك في أن موارد بيت المال كانت قد أُستغلت لصالح الخليفة عبد الله وحاشيته. وورد في سجلات بيت المال صرف مبلغ 5,000 ريال لعائلات الخليفة شهريا. بينما صرف للخليفة شريف والخليفة علي ود حلو 300 (وأحيانا 700) ريال شهريا. غير أن «عائلات الخليفة» تعني عددا كبير من العائلات، بعضهم يمت له بصلة الميلاد أو المصاهرة أو بمجرد الولاء. (على سبيل المقارنة نذكر أن عائلة بابكر بدري تشمل أفراد عائلته الخاصة وعبيده وضيوفه كانت تتكون من أكثر من أربعين فردا). وكتب الأسير النمساوي سلاطين أن «الخليفة كان يرى أن عليه – بحكم المنصب – أن يكون حوله مؤسسة كبيرة». وبالطبع كان هنالك احتياج لمثل تلك المؤسسة لمن هو في منصب الخليفة. فعندما تزوج ابن الخليفة عثمان شيخ الدين «دعي تقريبا كل فرد في أم درمان» لحفل العرس. ولعل ما ذُكر في سجلات بيت المال من المبالغ التي كانت تصرف على عائلة الخليفة كانت كما هو متوقع (رقيق، أحذية الخ). وكانت بعض بنود الصرف مثيرة للاستغراب (مثل ملابس حريرية)، على الأقل حتى نعلم شيئا عن ذوق زوجات الخليفة في تخير ما يفضلنه من حلي ومجوهرات.

وأخيرا، لعله من الأهم أن نتذكر أهمية خلق الدولة المهدية لاقتصاد بالغ المركزية عاش عليه قطاع كبير من سكان أم درمان، ووفر قدرا أدنى من الاحتياجات الأساس لمعظم – إن لم نقل كل – السكان.

وكتب الأسير الإيطالي روسيقنولي أن بيت المال كان يعكس «الجانب الاشتراكي من المهدية، فقد رَكَّزَ الثروة وأعاد توزيعها». ولا شك أن سجلات بيت المال تؤكد هذا الزعم، إذ ثبت أن بيت المال كان ينفق شهريا باستمرار على ذوي الاحتياجات الخاصة من الأنصار (العميان وغيرهم)، والعُجُز، وأبناء الشهداء، وعلى المرضى، والذين فقدوا عائلاتهم أو انفصلوا عنها الخ.

وسيتذكر الأنصار لاحقا ذلك كله بحسبانه كان زمنا سادت فيه «الكفالة الاجتماعية»/ الضمان الاجتماعي. ولعل ذلك الجانب كان هو الذي نجح فيه الخليفة في تقسيم موارد الدولة لتشمل أكبر عدد من القطاعات، في مُقارَبة لنظام المهدي الاجتماعي.

الفصل الخامس

العلاقات الاجتماعية في مدينة المهدي

«ثم عدت لأم درمان، حيث كنت قد عزمت على العمل في حرفة السراجة في السوق وفي البيت، غير أن زوجتي أثنتني عن ذلك لأن حرم بنت النور كانت قد أعطتها وأمها نصف أردب من الذرة، وكان المنصور أبو كو قد عاد من رحلة لبومباي في الهند، وأعطاها ملابس لتبيعها له. وبذا صار لدينا ما يمكننا أن نعيش عليه».

بابكر بدري. «حياتي».

أنماط الاستيطان

ظلت أعداد كبيرة من أحفاد الأنصار، بعد مرور أكثر من مائة عام من تجربة بابكر بدري، يقطنون في نفس «الحيشان» التي عاش فيها أجدادهم من قبل. وأتتهم قصص تلك المرحلة الباكرة عبر الآباء والأجداد، إضافة لما سجله السودانيون والأوربيون في كتاباتهم. وهنالك أيضاً الخرائط التي رسمتها المخابرات العسكرية المصرية، والتي سمحت لنا بتتبع أنماط الاستيطان بأم درمان عبر السنوات. لذا فإننا نعلم الآن علم اليقين أين سكنت قبائل وأعراق بعينها بأم درمان في بادئ الأمر، وإلى أين انتقل بعضهم، خاصة بعد حركة الأشراف ضد الخليفة، ومواقعهم بالنسبة للمجموعات الأخرى. ونعرف

كذلك عن السوق، الموقع الأكثر أهمية في الحي الأوسط بالمدينة، وعما كان موجودا من نشاط على شاطئ النيل. ورغم ذلك فأن إن فهم أهمية مخطط ذلك المناخ الاجتماعي بالمدينة ليس سهلا، خاصة مع قوة انطباع التباغض والتنافر بالمدينة الذي تركته كتابات الأوربيين عنها وعن سكانها. وما سنقدمه في الصفحات التالية هو طرح ومناقشة لأنماط استيطان مجتمعات السودانيين والمجتمعات الأخرى بأم درمان، مع الأخذ في الاعتبار الأحوال والظروف والتحالفات التي أوجدت تلك الأنماط، وكذلك الاحتياجات العسكرية والإدارية التي دعت لقيام تلك الأنماط الاستيطانية ابتداءً.

وكما رأينا في الفصول السابقة كيف تطورت أم درمان من مجرد معسكر مؤقت للمهدي في أثناء حصار الخرطوم لعاصمة دائمة في عهد الخليفة. ولذا طغى على المدينة، منذ بدء تأسيسها، الطابع والشخصية العسكرية، وظل ذلك هو العامل المؤثر الأول على مخطط المدينة. وعلى أبسط المستويات، يمكن اعتبار مخطط المدينة (الاجتماعي) مجرد تجميع (قسري) للقبائل تحت رايات الخلفاء الثلاثة على شاطئ النيل، وتحت رايات الخلفاء الثلاثة حول المسجد الجامع بوسط المدينة.

وكان محمد إبراهيم أبو سليم في وصفه للمدينة قد قسمها إلى أربعة أحياء (أقسام / فرقان):

1. الحي الجنوبي: من قرية الفتيحاب في الجنوب إلى الترسانة و«بيت الأمانة» في الشمال، وهو مقر سكن «الجهادية» في الكارا، والمرسى (الموردة)، وأغلب سكانه البقارة، من غرب السودان، مع بعض العرقيات الآخرين.
2. الحي الأوسط: وقد سُور (بعد سنوات من إنشائه) من ثلاث جهات بسور حجري. ويقع بهذا الحي المسجد الجامع، وقبة المهدي، وحرس الخليفة، وبيوت عائلات المهدي والخليفة عبد الله، والخليفتين (الأصغرين)، والأمير يعقوب والقضاة، وكبار الأمناء والإداريين.
3. الحي الشمالي الغربي: ويمتد شمالا من الجامع، ويحيط جزئيا بالسوق، وغالب سكانه هم الأنصار من أهالي النيل الأبيض (من كنانة ودغيم

واللحويين)، وخليفتهم هو الخليفة علي ود حلو. وسكنه بعد فشل محاول حركة الأشراف أيضاً أتباع الخليفة محمد شريف (الدناقلة والكنوز والنوبيون). وكانت فيه أيضاً منازل «المسالمة» ومقابر الشهداء الأوائل.

4. الحي الشمالي: ويقع شمال المنطقة المسورة على النيل، ويشمل «بيت المال» ومساكن من يعملون به، وكذلك بيوت المصريين وسكان الخرطوم (الذين أمروا بالانتقال لأم درمان). وكان بذلك الحي أيضاً المعسكر الاستكشافي الشمالي.

وأجرى كاتب آخر دراسية معمارية قسم بموجبها أم درمان بصورة مختلفة، إذ قسمها إلى سبع مناطق بناء على وظائفها وتوزيع السكان فيها:

1. المركز الحضري: ويشمل معسكر الخليفة والمسجد الجامع والقبة.
2. الكارا
3. أحياء أفراد القبائل المختلفة إلى الشمال والغرب، وكل سكانها من السودانيين النيليين.
4. أحياء أفراد القبائل المختلفة إلى الجنوب والشرق، وجل سكانها من البقارة.
5. السوق.
6. بيت المال وما يجاوره من منشئات مساعدة.
7. قرية الفتيحاب.

ولا شك أن التقسمين المذكورين صحيحان، وبغض النظر عن المعايير والأسس المستخدمة في كليهما لتحليل العلاقات المكانية فإن الخلاصة التي لا يمكن الهروب منها هي أن الاستيطان الشعبي كان في البدء كان يعكس الاختلافات الأساسية في تكوين الأنصار – التي شملت اختلافات العرق والقبيلة والمناطق والثقافة والاقتصاد. واستوعبت الرايات العسكرية للخلفاء الثلاثة لدرجة كبيرة (ولكنها ليست كاملة) تلك الاختلافات. لذا يمكن القول بأن أنماط الاستيطان الشعبي العام الذي وجد بأم درمان كان بالتالي واحدا من

تقسيم ثلاثي: السكان من ذوي أصول بغرب السودان (من كردفان ودارفور والوسط والغرب السودانوي الإفريقي)، وكذلك النوبة والسودانيين الجنوبيين في الجزء الجنوبي بالمدينة، بينما يسكن عرب النيل الأبيض يسكنون في شمال وغرب منطقة الجامع؛ ويقطن بقية سكان المدينة – من السودانيين الشماليين النيليين، وسوداني منطقتي الجزيرة والنيل الأزرق، والمصريين والأجانب الآخرين – في أحياء شمال وشمال غرب المدينة. غير أنه يجب تأكيد القول بأن هذا التقسيم لم يكن قط تقسيما مطلقا مبنيا على أساس القبيلة أو المنطقة فحسب، ولم يكن كذلك تقسيما ثابتا جامدا، فقد كان الأفراد في بعض الأحايين يتحركون من راية لأخرى لمختلف الأسباب. وعلى كل، لم يكن الانتماء لراية واحدة معينة يدوم طويلا، خاصة بعد أن عُد كل سكّان أم درمان من راية الخليفة السوداء (الزرقاء). وبالإضافة لذلك كانت ديناميكيات العلاقات الاجتماعية قد أفضت لأنماط استيطان أكثر تعقيدا وسيولة مما توحي به خرائط المخابرات العسكرية المصرية، في تحديدها الجامد لمواقع الأحياء وسكانها[2].

وكما ذكرنا آنفا، فقد عرفت كل منطقة تقطنها قبيلة أو عرق أو سكان منطقة معينة بـ «الفريق»، وهي كلمة تشي بمعنى الزمالة المرتبطة بالعسكرية. والفريق هو بعد مكاني لوحدة الجيش التي استوطنت بمكان معين، وتسمى باسم المجموعة التي قطنته (أو أحيانا باسم الأمير الذي يعيش فيها). وكان تقسيم أجزاء أم درمان المختلفة لأحياء بحسب القبائل أو العرقيات التي تسكنها هو اتباع لتقليد وممارسة سودانية قديمة، وكان نتاجا لحاجة إدارية أكثر منه عرضا أو إشارة لخلافات مجتمعية. وفي الواقع، كانت معسكرات مقاتلي الأنصار، حتى في أيام ذروة حماس الثورة المهدية، منظمة بطريقة تماثل تنظيم فرقان أم درمان. وكان كل فريق يقع في جزء من المدينة يناسب الراية التي كان التي ينتمي إليها سكان الفريق المعين أصلا. وكان اختيار موقع محدد في كل منطقة معينة يعتمد على عوامل معينة شملت القرب من النيل حيث يسهل الوصول للقوارب، أو في أطراف المدينة حيث توجد مراعي البهائم، أو بقرب السوق، حيث السكان من ذوي الأصول القبيلة والعرقية أو المناطقية المتقاربة، وأخير، يعتمد الأمر في نهاية المطاف، على توفر الأرض، وليس غير ذلك. وفي بعض الأحايين كان الخليفة يتدخل بنفسه في عملية استيطان السكان

بأم درمان، كما حدث في استيطان الجماعة المتأبّين الذين أجبروا على الهجرة لأم درمان من الجزيرة في عامي 1886 – 1887م، والتعايشة والمهاجرين الآخرين بين 1888–1890م. وكان الخليفة يبدي اهتماما بإسكان الناس بالفرقان في الجزء الجنوبي من المدينة، وعلى وجه أخص بإسكان أقربائه التعايشة في مناطق استراتيجية في «بيت الأمانة» والكارا. غير أن دور الخليفة في إسكان الجماعات السكانية في مختلف مناطق أم درمان كان، على وجه العموم، كان محدودا جدا، ولم يزد على التشديد بأن يكون السكان الذين يعدهم مصدر خطر محتمل على دولته تحت الرقابة اللصيقة. وكما هو الحال بالنسبة لإدارة المدينة وخلق نظام اجتماعي كان الاستيطان في أم درمان في نهاية المطاف مزيجا من التخطيط الرسمي والخلق العفوي.[3]

وبعد فشل حركة الأشراف في 1891م قرر الخليفة إعادة توطين بعض المجموعات من أجل تعزيز أمنه الشخصي. فأمر بنقل عدد من أقرباء الخليفة محمد شريف والدناقلة الآخرين التابعين له من مساكنهم في شرق وشمال شرق الجامع ليخلوا المكان لإقامة الملازمين (الحرس الشخصي للخليفة)، وأمر بإسكان الأشراف ومن تابعهم في أطراف المدينة الشمال الغربي والشمال الغربي للسوق، رغم أن قليل منهم تم اسكانهم في المنطقة الشمالية للمدينة على ضفاف النيل. وبحسب الأسير النمساوي سلاطين، فقد «تم في عجلة شديدة ودون سابق إنذار إخلاء كل أجزاء المدينة الواقعة شمال بيت الخليفة التي كان يقطن بها الأشراف وأقرباءهم، ولم يسمح لهم حتى بأخذ أثاث بيوتهم معهم، ولم يمنحوا أي تعويض عن ممتلكاتهم، بل منحوا قطع أرض حجرية في غرب المدينة (هكذا) وأخبروا أن عليهم بناء منازلهم في ذلك المكان». ولا شك أن سلاطين قصد من إيراده هذا النص ضرب مثال لقسوة الخليفة وطغيانه. غير أنه يجب تذكر أن من واجب أي حاكم لأي دولة أن يزيل من الوسط الذي يحيط به العناصر المثيرة للفتن، وأن تؤول ممتلكاتهم بالطبع للدولة كبضائع مصادرة. وليس واضحا تماما أن كان الخليفة شخصيا هو الذي أمر بإعادة توطين هؤلاء الأشراف في تلك المنطقة (الحجرية) المذكورة، ولكن بالنظر لازدحام المدينة في تلك الفترة، فالواضح أنه لم يكن لهؤلاء الأشراف أي خيار في تحديد أمكنة أفضل.

وغدا جزء كبير من المنطقة الشمالية لأم درمان، الذي كان يسكنه في الأصل

أفراد القبيلة الكردفانية بني جرار، مرتبطا بالدناقلة، للدرجة التي صار فيها حي ود نوباوي (المسمى على أمير بني جرار) هو «مركز الثقل» للأشراف. وأجبر كذلك تجار بارا والأبيض الذين هجروا لأم درمان، والسودانيون النيليون الذين كانوا يقطنون في المنطقة شرق وشمال بيت الخليفة على الانتقال من مساكنهم وإخلائها لقوات الملازمين. وتم إسكان هؤلاء المهجرين بالقرب من أقربائهم في الجزء الشمالي من المدينة.

وعلى وجه العموم اكتسبنت تلك الحادثة أبعادا سياسيا مهمة فيما يتعلق بنتوازن القوى في العاصمة. غير أن نقل الخليفة لسكان المنطقة حول بيته من أجل توطين حرسه الشخصي (الملازمين) لم يحدث إلا تغييرا طفيفا (وليس جذريا) في أنماط توطين السكان في أم درمان[4].

وعقب «استعادة» السودان على يد القوات الإنجليزية – المصرية، سارعت حكومة السودان الجديدة بمسح شامل لكل المناطق بأم درمان أفضى لتقسيم المدينة إلى مربعات وحارات. وفرض هذا التقسيم الجديد النظام في المدينة، وجعل شوارعها مستقيمة، وساحاتها واضحة الحدود، وهذا ما كان غائبا في عهد المهدية.

وكانت «الفرقان» تعرف غالبا بسكانها. غير أن العائلات تتحرك أحيانا من مساكنها لأخرى في مناطق أخرى، وحدود الفرقان قلما تظل ثابتتة. وذكر لي أحد المعمرين الذي شهد فترة المهدية أن «الأحياء المشهورة في أيام المهدية الأخيرة لم تعد مرتبطة بقبيلة معينة، فالناس يعيشون في كل مكان». ورغم ذلك فما زال ممكنا الاستعراف على الفرقان بأم درمان كما كانت في عهدها المهدوي، وتكوين فكرة عن مواقعها في داخل المدينة. وفيما يلي نحاول أن نعيد تركيب أنماط استيطان السكان بأم درمان بحسب التقسيم الثلاثي الذي كون شكل المدينة[5].

المنطقة الجنوبية: تبدأ هذه المنطقة بموقع حامية الجهادية في الكارا، على بعد نحو ميل شمال قرية الفتيحاب (المستقلة عن أم درمان). وهي مقر للمجندين من جبال النوبة وبحر الغزال ومناطق أخرى بجنوب السودان. وكان سكان الكارا منعزلين اجتماعيا ومكانيا من بقية أم درمان: كانوا في نهاية المطاف بالنسبة لبقية الأنصار من «الرقيق السود»، ولم يكن للأنصار أدنى رغبة في

دخول منطقتهم. ورغم أن الجهادية كانوا كأفراد قد استقطبوا للتجنيد كحرس شخصي للخليفة بعد عام 1891م، وظلوا في خدمة الخليفة حتى هزيمته في «أم دبيكرات»، إلا أن الكارا تقف وحدها كحي مستقل في المدينة، متميزا بمهنيته العسكرية وليس بحماسه المهدوي[6].

وكان يوجد بين الكارا في الجنوب و»بيت الأمانة» في الشمال فرقان الأنصار الذين هاجروا لأم درمان من غرب السودان. وكانت أكبر مجموعة في هذه المجموعة هم عرب «البقارة» في كردفان ودارفور، وأهمهم التعايشة. وكانت هذه المجموعة تعيش في جوار مجموعات عرقية أخرى يطلق عليها اسم (البرقو)، وموطنهم الأصلي في وداي الواقعة غرب دارفور، و»التكارير»، وهم من المناطق السودانوية الإفريقية. وقبل مقدم التعايشة لأم درمان كان يعيش بهذه المنطقة من المدينة ثلاثة مجموعات لم تكن من غرب السودان: فرقان الشيخ حمد النيل، من قبيلة العركيين بالجزيرة، والحاج خالد العمرابي من الجعليين، وحسن حسين، من مولدي كردفان ومن أصول مصرية. وكان حمد النيل الريح شيخا من شيوخ الطريقة القادرية، وخصما عنيدا للخليفة. لذا أُجبر على القدوم لأم درمان مع كثير من أفراد قبيلته في عام 1887م. ولعل السلطات المهدوية هي من اختارت لهم ذلك الجزء من المدينة لإبقائهم تحت مراقبة عيون الخليفة الراصدة. وربما يصح الافتراض أيضاً بأن سكان تلك المنطقة الجنوبية قبل قدوم التعايشة لها كانوا قلة، مما جعل توطين هؤلاء العركيين بها أمرا ممكنا. وكان المصريون والمولدون، بحسبانهم مجتمعا متميزا من الناحية الاجتماعية في أوساط الأنصار، يجدون هذا المنطقة مكانا ملائما للسكن، رغم أنهم بعد وصول غالب مهاجري الغرب للمنطقة انتقلوا للسكن على ضفة النيل شمال «بيت المال» حيث كان أغلبهم يعملون. أما الحاج خالد العمرابي، فقد كان من جعليي كردفان، ومن قدامى المؤمنين بالمهدية، ومن الثقات المقربين للخليفة عبد الله. وكان الخليفة يعتمد عليه في محاولته الفاشلة للحث على التصاهر المختلط بين «أولاد العرب» و»أولاد البلد». وكانت علاقة العمرابي بالمصريين والمولدين بكردفان قبل المهدية، وزواجه منهم يفسر سبب إقامته بكردفان. وبقي فريق الحاج خالد بالمنطقة الجنوبية من المدينة حتى بعد مقدم «البقارة» المهاجرين للاستيطان بها. وأطلق على كامل المنطقة لاحقاً اسم «العمراب»[7].

وقطنت في الجزء الجنوبي من المدينة، على الجانب الغربي من الطريق الرئيس الممتد من الجامع جنوبا نحو قرية الفتيحاب مجموعة من السكان الآتين من الوسط والغرب السودانوي والبقارة وغيرهم من المهاجرين من كردفان ودارفور. وكانت العلاقات بين تلك المجموعات يشوبها، على أقل تقدير، تعقيد شديد. فعلي سبيل المثال كان يجاور فرقان من ذكرنا في النصف الجنوبي من المنطقة فرقان «الفلاتة» (أي الفولاني) القادمين من شمال نيجيريا، وتشمل الفريق الذي يقطنه الأمير الفولاني أحمد محمد «قدح الدم»، إضافة إلى قليل من قبيلة الهوسا والبرنو القادمين من الوسط السودانوي، والفونغورو القادمين من جنوب غرب دارفور، والبرتي من غرب دارفور، الذين كان أميرهم حسن شرف أبو كدوك يسكن في أحد فرقان المنطقة. وكان هنالك أيضاً من هاجروا من قبائل «البنجا» من غرب بحر الغزال، ودار تاما من شمال غرب دارفور، وقبائل من كردفان شملت الهوارة والجوامعة. وكان للأمير الفولاني أحمد محمد «قدح الدم» ينحدر في الأصل من عائلة لها صلة قديمة بقبيلة البرنو، وكانت والدته هي بنت السلطان محمد الحسين (الذي حكم بين 1838 – 1873م) في دافور. وكان يسكن بهذه المنطقة أيضاً الأمير الدنقلاوي النور محمد عنقرة. وفي هذا دليل على العلاقات الاجتماعية المهمة التي صيغت في سنوات خدمته العسكرية في دارفور وبحر الغزال من قبل المهدية. وكانت للنور عنقرة على الأقل زوجة واحدة من غرب السودان اسمها بخيتة، وهي إحدى بنات محمد الحسين سلطان دارفور[8].

وفي الجزء الشمالي من تلك المنطقة الممتدة إلى الطريق المتجه غربا نحو أرض الاستعراض العسكري كانت توجد فرقان أفراد القبائل الرعوية في كردفان مثل الكبابيش والحمر. وكان لهاتين القبيلتين تاريخ قريب لعداوة شديدة مع النظام المهدوي. وكان هنالك أيضاً في هذا الجزء من المدينة قبائل الحمر والهبانية والرزيقات. وكان الهيكل التنظيمي الذي يربط كثيراً من هذه المجموعات القبلية مع بعضها البعض نابعا من صلات سابقة للمهدية: فقبيلة الفولاني التي استوطنت بالسودان قادمة من شمال نيجيريا تقول بأن لها أصلا مشتركا مع قبيلتي الكبابيش والهوارة. وربما يفسر هذا الزعم المصاهرات العديدة لهم مع هاتين القبيلتين. ولا يخفى أن مزاعم الأصل المشترك تستخدم في كثير من

الحالات كأحد وسائل تسويغ المواقف والأحوال السياسية، غير أن صلات الفولاني المشتركة المذكورة في هذه الحالة كانت سابقة للمهدية، وبذا يمكن أن تعد سببا وليس نتيجة لذلك النمط الاستيطاني[9].

المنطقة الوسطى (المركزية): كانت هذه المنطقة تمثل رمزية ومركز إدارة العاصمة. ولا غرو، ففيها الجامع وقبة المهدي وبيوت طبقة الصفوة من رجال المهدية والقضاة والإداريين. ومن أشهر هؤلاء أفراد عائلتي المهدي والخليفة عبد الله والخلفاء علي ود حلو ومحمد شريف والأمير يعقوب. وبالإضافة لذلك كانت في هذه المنطقة بيوت أمراء التعايشة، وأبرزهم أحمد ود علي يونس ود الدكيم وعثمان الدكيم، والزاكي طمل (ومن مسترقي التعايشة السابقين، ويسمون الماندلا)، وعائلة «قاضي الإسلام» أحمد علي الجيلي، وعائلة السيد حامد محمد، ابن عم المهدي، ووالد الخليفة شريف (قبل طرد الأشراف من هذه المنطقة). وفي الطرف الجنوبي لتلك المنطقة المركزية، وفي مقابل «بيت الأمانة» كانت هنالك بيوت أمناء الخليفة أبو القاسم والطيب أحمد هاشم، ومدثر إبراهيم حجازي، حامل أختام الخليفة، وجميع هؤلاء من الجعليين. وإلى الشمال والغرب من تلك المنطقة كانت هنالك مساكن أفراد القبائل القادمين من النيل الأبيض، وكانوا تحت أمير الراية الخضراء، على ود حلو. ويشمل هؤلاء كنانة ودغيم واللحويين، وبيوت أمرائهم المختلفين.

وبعد الأحداث التي وقعت أواخر عام 1891م، وإعادة إسكان الأشراف والدناقلة (خارج المنطقة المركزية الوسطى) بقيت هذه المنطقة خالصة للخليفة ورهطه من التعايشة. وعلى الرغم من أن عائلات المهدي والخليفة علي ظلوا يقيمون بهذه الجزء من المدينة، إلا أن الوجود الكثيف لبيوت الخليفة وولده عثمان شيخ الدين وكبراء قبيلة التعايشة والملازمين طغى على وجودهم المحدود بها. ولفت أحد الكتاب النظر إلى أهمية العلاقات المكانية في هذه المنطقة المركزية، وزعم أن ذلك المجمع المقفول الذي كان يقيم به الخليفة والمقربين إليه قصد منه عزل عائلتي المهدي والخليفة علي، وتجريد المنطقة من أهمية «مركزها الأيديلوجي القديم»، وإقامة «تراتيبية مكانية محملة بالقيم». وعلى الرغم من هذا، فيصح القول بأن المنطقة الوسطى لم تكن في أي وقت من الأوقات، منطقة مقفولة للتعايشة[10].

المنطقة الشمالية: تمتد هذه المنطقة إلى شمال وشمال غرب وشمال شرق الجامع. وهي المنطقة الأكثر ازدحاما بالسكان في عهد المهدية. وسجلت كثير من المصادر أسماء عدد من الفرقان الكبيرة بهذا الجزء من المدينة. غير أن الأحوال بذلك الجزء من المدينة كانت في حالة تغير مستمر بسبب تحرك جنود موسميين بين ذلك الفريق ومزارعهم في مناطقهم الأصلية، وفي وجود تجار يجيئون ويذهبون، وزيجات تعيد ترتيب الروابط الاجتماعية وأماكن العيش، ورايات يتغير أمراءها ومن يتبع لها.

وبرزت ثلاث حقائق لا يمكن دحضها ميزت الاستيطان في تلك المنطقة: التنوع العرقي والقبلي وسط السكان، والسرعة التي تكاملت بها الفرقان، والعلاقات الاجتماعية المعقدة التي أثرت على الاستيطان وأحوال المعيشة بالمنطقة.

وتناثرت في أنحاء المنطقة فرقان عدد من أمراء وكبراء الجعليين، ومن أمثلتها فرقان الياس أم برير، التاجر السابق بالأبيض، ومن أوائل الذين ناصروا المهدي في دعوته، وعبد الرحمن النجومي، الذي كان من أبكار قادة المهدية، ومنح لقب «أمير الأمراء»، وقتل في معركة توشكي عام 1889م. وكان كلتا الفريقين يقعا شمال غرب «بيت المال». وكان هنالك أيضاً فرقان على ضفة النيل شمال «بيت المال» يقيم فيها الشاعر أحمد ود تميم، والحاج الفاس، وحسين الفيل، وحمد ود التلب، وجميعهم من كبار التجار. وكان هنالك أيضاً فرقان الرباطاب وفروع مختلفة للجعليين بالقرب من السوق. ومن بين كل القبائل والأعراق يلاحظ أن الجعليين لم يقطنوا قط في منطقة سكنية واحدة في الجزء الشمالي من أم درمان، بل في كل أجزاء أم درمان.

وكان السودانيون الذي هاجروا لأم درمان من منطقة النيل الأزرق يسكنون في أحياء معينة بالمدينة. فقد قطنوا في المنطقة شمال «بيت المال» على ضفة النيل، والممتدة إلى داخل المدينة في فرقان المهاجرين من الكاملين والمسلمية وودادي مدني وأبو حراز وود العباس ورفاعة، وكذلك القبائل الرعوية مثل رفاعة الهوي والشكرية والبطاحين والحلاوين، إضافة إلى الجعليين وغيرهم من القبائل المستقرة. وسكن في أوساط كل هؤلاء بعض المهاجرين من غرب

السودان (مثل الفور والزغاوة والحمر)، وبعض سكان الخرطوم القدامى، والمصريين الذين ظلوا يتنقلون بين مكان وآخر منذ مقدم التعايشة للمدينة عام 1888م. وبينما كان المصريون يرتبطون بالعمل في «بيت المال» وإدارة الدولة المهدية، كان كثير من القادمين من منطقة النيل الأزرق قد أمروا بالهجرة لأم درمان في زمن متأخر نسبيا (حوالي عام 1887م)، وآثروا أن يسكنوا بالقرب من جيرانهم القدامى.

وكان استيطان بعض المهاجرين من غرب السودان في هذه المنطقة (وليس في الجزء الجنوبي من المدينة) أمرا محيرا بالفعل. وليس هنالك من سبب سياسي ولا اقتصادي ولا اجتماعي واضح لذلك، رغن أنه ربما كانت هنالك اتصالات اجتماعية لا يمكن تفسيرها. وكان الملمح الأبرز في تلك المنطقة هو «بيت المال»، ذلك المجمع المترامي الأطراف، الذي يضم بين جنباته سوق الرقيق، والمخازن، ولكن لا يعمل فيه سوى السودانيين النيليين، والمصريين، والأقباط السودانيين. وكان الميناء ومرسى المراكب القريب والواقع شمال «بيت المال» يمثل القاعدة الاقتصادية للدناقلة والتجار النيليين. وليس معروفا إن كان الذين هاجروا لأم درمان من الغرب وعرب النيل الأزرق كانت لهم علاقات عمل في الميناء ومرسى المراكب، غير أن كثيراً من الشهادات الشفهية تنفي اشتراكهم في العمل في ذلك المرفق. ولكن ظلت المنطقة تسمى «أب روف» على اسم زعيم قبيلة رفاعة الهوي مرضي أب روف[11].

وبعد عام 1891م كان غالب الجعليين يقطنون المنطقة الداخلية لشمال المدينة، بينما يسكن الأشراف وأنصارهم من الدناقلة والنوبيين الآخرين في شمال وشمال غرب السوق، إضافة إلى بني جرار الذين كانوا في المنطقة من قبلهم. وتؤيد الشهادات الشفهية وجود عدد من فرقان الشايقية (الذين كان بعضهم قد عمل سابقا كجنود غير نظاميين مع الجيش التركي – المصري) والعبابدة القادمين من صحراء النوبة في جوار الجعليين والدناقلة بالجزء الشمالي من المدينة.

وفي محيط المدينة الشمال الغربي كانت هنالك معسكرات الرعاة المحلية، والذين أسمتهم المخابرات العسكرية المصرية في الخريطة التي أوردها الأسير الألماني أورفالدر عام 1892م ببساطة «العرب». وبحسب ما سمعته من

مصادر شفهية فقد كان هؤلاء «العرب» هم «الجموعية» والعرب الآخرين في المناطق الداخلية لأم درمان الذين كانوا يعملون في بيع الألبان والجبن واللحوم والسمن لسكان المدينة. وكانوا يجلبون أعدادا محدودة من قطعان ماشيتهم وأغنامهم لفترات محدودة، إذ أن المنطقة حول أم درمان لم تكن تسمح بالرعي لأعداد كبيرة من البهائم لفترات طويلة. وبما أنهم كانوا من «العرب الرحل»، فلم يكن لديهم أي فرقان في أي جزء من أم درمان. وكان يجلبون الماء لمعسكراتهم لهم ولبهائمهم من بئر في غرب منطقة العرض (العسكري).

وكان هنالك بالقرب من السوق ثلاثة فرقان. فكانت هنالك مباشرة شمال السوق فريق الذين تحولوا للإسلام، وعرفوا بـ «المسلمانية» أو كما هو أشهر «المسالمة». ولم يكن كل سكان الفرق من «المسالمة». فعلى سبيل المثال كان للمصري إبراهيم فوزي بيت في ذلك الفريق. غير أن المؤكد أن غالب سكانه كانوا من «المسالمة». ولم يكن كل الذين تحولوا للإسلام في أم درمان يقطنون فريق «المسالمة». فقد كان عبد القدوس عبد السيد القبطي القادم من كردفان يسكن مع القادمين الآخرين من الأبيض في فريق محمد المكي بن إسماعيل الولي. وكان مجتمع «المسالمة» يتكون من الذين دخلوا في الإسلام في غضون سنوات الثورة المهدية، بعضهم عقب سقوط الأبيض، وغالبهم بعد سقوط الخرطوم. وشمل هؤلاء بعض المصريين والسوريين والأغاريق والأرمن والقبارصة والنمساويين والإيطاليين واليهود. وكان من بينهم قساوسة وراهبات وآخرين قبض عليهم في داخل الكنيسة الرومانية بالدلنج وجبال النوبة في 1882م. وأمر الخليفة – لأسباب أمنية لا تخفى – بأن يسكن كل هؤلاء في منطقة واحدة بالمدينة (اسماه الأسير الإيطالي روزيقليني فريق المسيحيين «السجناء»، وذكر بأن الخليفة هو من أمر يأن يقيموا في ذلك الفريق، وليس غيره). وكان لموقع «المسالمة» أهمية كبيرة. فقد كان كثير منهم من التجار، وكان قربهم من السوق أمرا منطقيا. وكان هذا ديدنهم أيضاً في أماكن سكناهم في مدن سودانية أخرى مثل الأبيض وغيرها[12].

وكانت هنالك في شرق السوق وحي «المسالمة « إلى الطريق العام المتجه شمالا وجنوبا (المسمى درب الشهداء) فرقان يسكن فيها الذين قدموا لأم درمان من كردفان. وكان أول القادمين هو محمد المكي، خليفة والده إسماعيل

الولي، مؤسس الطريقة الصوفية الإسماعيلية، والذي أعلن انضمامه للمهدي في مدينة الأبيض قبل معركة الجمعة (التي وقعت في 9/9/1882م) ورافقه في رحلته إلى أم درمان. وفي بداية عام 1885م أرسل المهدي رسالة إلى ابن عمه محمود عبد القادر في الأبيض يطلب منه تسهيل هجرة الأنصار من الأبيض ومن بارا كذلك. وكان من ضمن أولئك المهاجرين ثلاثة عائلات: الدناقلة (محمد صالح سوار الذهب) والمحس (محمد صالح علي ود أرو)، والركابية (عربي ومكاوي أحمد عبد الرحيم). وارتحل جميع هؤلاء إلى أم درمان في 1885م أو 1886م، وسكنوا بالقرب من فرقان محمد المكي. وبالقرب من تلك الفرقان كانت توجد فريق الجعلي المعروف سليمان حاج أحمد أم برير، ابن عم التاجر المشهور الياس أم برير (هو الياس باشا البرير حاكم الأبيض في سنوات الحكم التركي المصري. المترجم)، وفريق النوبة الكنوز الذين كانوا بالأبيض أيضا، ولم يشاؤوا السكن مع الكنوز الآخرين في شمال غرب أطراف المدينة بالقرب من «بيت المال». وكانت آخر المجموعات قد هاجرت لهذه المنطقة من كردفان، بعد أمر الخليفة لها، في بداية 1887م[13].

وكان يربط بين سكان تلك الفرقان الأصل الكردفاني، والانتماء (السابق) لطائفة الختمية، والانتماء الحالي لراية من الرايات التابعة للراية السوداء (الزرقاء). لذا ليس من الغريب أن تسود في تلك الفرقان روح الإحساس بالانتماء للمجتمع. فعلى سبيل المثال كان معروفا أن محمد المكي توسط عند الخليفة ليس لأمر بخص فريقه فحسب، بل بالإنابة أيضاً عن فرقان أخرى مثل فريق «المسالمة» الذين كان كثير منهم قد قدموا لأم درمان من كردفان بقيادة مقدم الأبيض القبطي يوسف ميخائيل. وكان بالمنطقة سوق صغير يشترى من محلات سكان الفرقان احتياجاتهم اليومية. وكما هو متوقع، فقد تمت مصاهرات بين مختلف أفراد الفرقان في تلك المنطقة متخطية حواجز القبيلة وغيرها. فعلى سبيل المثال تزوج القبطي من الأبيض عبد القدوس عبد السيد من ابنة داؤود صالح (الذي كان يعمل تاجرا بالأبيض) وسكن بفريق محمد المكي. وأفلح هؤلاء المهاجرون فيما يبدو في خلق مجتمع داخل مجتمع أكبر. وتكرر حدوث مثل ذلك النمط في أجزاء أخرى من المدينة، مثلما حدث في فريق «الفلاتة» وغيرهم من الذين هاجروا من الغرب في الجزء الجنوبي من المدينة[14].

ومن ضمن المنطقة الكبرى التي كان يعيش فيها القادمون من كردفان جيب كان يمور بديناميكيات استيطان مماثلة. كان ذلك الجيب هو قلعة الفتيحاب، وهو حي صغير مجاور لفريق ود أرو، ويتكون من، كما يبدو من اسمه، في غالبه من عرب الجمعية. ويرجع أصل هذه المستوطنة إلى الهجرة القسرية لأم درمان التي أمر بها الخليفة عائلة حاج ناصر (ابن الملك سليمان في الفتيحاب) في بداية عهد المهدية. ويعكس استقرار هؤلاء الفيتحاب بالقرب من حي ود أرو علاقة النسب القديمة بين الجموعية والمحس بأم درمان، التي بدأت منذ عهد الفونج، وتعضدت في عهد المهدية بعدد من تحالفات المصاهرة.

ولا شك في أنه يمكن إيراد العديد من الأمثلة صلات النسب التي قامت بين مختلف زعماء وأفراد الطرق الصوفية في مختلف الأقاليم. ولا شك أيضاً أن هذا النوع من التصاهر كان وراء أنماط الاستيطان والعلاقات الاجتماعية بأم درمان في عهد المهدية. وعلى كل حال، فإنه من الواضح تماما أنه لا يمكن القبول بتصوير الكتاب الأوربيين الشائع لواقع العلاقات العامة بأم درمان على أنه واقع بالغ القتامة. فقد أشار القس الأسير الإيطالي روسيقونيلي في مذكراته إلى أن «كل أفراد عرق من الأعراق المختلفة في أم درمان يعيشون في فريقهم الخاص، ولا تتم مصاهرات بين السكان في مختلف الأحياء إلا نادرا جدا». وعلى العكس من ذلك تجد في مذكرات بابكر بدري ويوسف ميخائيل، وفي مصادر شفهية عديدة أن الناس، بمختلف أعراقهم وقبائلهم، كانوا يتحركون بانتظام بحرية بين الفرقان وفي أوساط مجموعات سكان من قبائل وأعراق مختلفة، ويقيمون علاقات اجتماعية واسعة، ويتبادوا الزيارات مع أقربائهم الذين تزوجوا من نساء أو رجال في فرقان أخرى واستقروا فيها. وتطرق الأسير النمساوي سلاطين في مذكراته إلى مجاعة عام 1306هـ / 1888-1898م وذكر أن سكان أم درمان الأصليين لم يتأثروا بها كثيراً إذ أن «القبائل كانت دوما تساعد بعضها بعضا». وبالإضافة لتلك الصلات القديمة، كانت هنالك أيضاً العلاقات الجديدة التي انبثقت عن الأنماط الاقتصادية وتلك التي تكونت في أم درمان نتيجة للمصاهرات المتنوعة، وأفضت لعلاقات (جديدة) عبر سنوات المهدية.

لقد كانت أم درمان، منذ أول نشأتها، تمثل السوق المركزي والرئيس للسودان. وبالإضافة لذلك كان الخليفة قد علّق التجارة مع مصر منذ عامي 1886 / 1887م، في خطوة سياسية واقتصادية قصد منها تحاشي أي «تلوث» قد يصل لبلاده من العالم الخارجي، ولمنع خروج رؤوس الأموال. وعلى الرغم من تخفيف الخليفة للقيود على ذلك المنع في عام 1890م في محاولة منه لإعادة الحياة وتنشيط الاقتصاد، إلا أنه أتخذ سياسيات أخرى كان الهدف منها تقليل أهمية الأسواق الإقليمية الأخرى في بربر و«أبو حمد»، وإجبار التجار على جلب بضائعهم مباشرة لأم درمان. وذكر أحد جواسيس المخابرات العسكرية المصرية في تقرير له عام 1890م أن المنطقة بين أم درمان وبربر كانت مقفرة تماما، وأن «التجارة كانت ممنوعة جنوب أبو حمد، وأن تلك المدينة قد غدت هي مركز التجارة في شمال البلاد». وفي رسالة غفل عن التاريخ بعث الخليفة عبد الله برسالة إلى عثمان الدكيم أمير بربر منذ عام 1888م أمره فيها بمنع أي شراء أو بيع خارج أم درمان (إلا في مناطق معلومة حددها) وطلب منه الالتزام بتنفيذ ذلك الأمر. وعمم الخليفة ذلك الأمر على كل المدن التي بها أسواق في الجزيرة، وعلى مدينة سواكن التي كان يسيطر عليها البريطانيون. ورغم كل تلك القيود، فقد كان واضحا مما أورده بابكر بدري في مذكراته أن بعض التجار السودانيين استمروا في المعاملات التجارية، ليس فقط في منطقة دنقلا والجزيرة، بل في سواكن نفسها. ولما أخبر الخليفة بذلك في اجتماعه بالتجار في عام 1312هـ/ 1896 – 1897م، أبدى الخليفة استنكاره وامتعاضه الشديد من ذلك، وأقسم بالله أن النور إبراهيم الجريفاوي أمين بيت المال كان قد أكد له أن تجار الأنصار لا يذهبون شرقا أبعد من منطقة كوكريب لتبادل بعض البضائع. وأعاد الخليفة أمام التجار أمره المانع لذهاب التجار إلى سواكن. وسواء أكان استنكار وامتعاض الخليفة حقيقيا أم غير ذلك، وبغض النظر عن نفاذية حدود السودان، فقد أجبرت سياسة الخليفة تلك التجار على حمل بضائعهم المحلية الصنع والمستوردة وجلبها للعاصمة، حيث يبادلونها بالبضائع التي تحتكر تجارتها الدولة والتي يشتريها (من بيت المال) التجار المحليون بأم درمان[16].

ووصف الأسير الألماني أم درمان بأنها: «أكبر سوق للبيع بالجملة والتجزئة،

وهي مُورِّدة البضائع (الوحيدة) للأقاليم». وأضاف بأن: «دنقلا ودار الشايقية تمد أم درمان بالتمر، وترسل بربر لها الملح والحصائر وصناعات السَّعَفُ اليدوية، بينما يصل لأم درمان من كردفان الصمغ العربي والسمسم والدخن، ومن الجزيرة الذرة والدمور والقطن. وتصدر كركوج لأم درمان السمسم وكمية قليلة من الذهب.... (في أم درمان) كل السكان، رجالا ونساءً وأطفالا، من سن الثامنة – كلهم يعملون بالتجارة».

ومما ذكر في وثائق تلك الفترة يمكن لنا أن نعد قائمة بالنشاطات الاقتصادية التي كانت قائمة بأم درمان آنئذ. فقد ذكر سلاطين في مذكراته أنه كانت هنالك حركة صناعة وتجارة مزدهرة للحراب الصغيرة والكبيرة، ومكواة الركاب، وأَلجِمَةٌ الخيول والحمير، والمُدَى، وأدوات الزراعة. وذكر سلاطين في موضع آخرَ أن صناعة الحراب كانت من أهم الصناعات بالمدينة». وهذا ما يتوقعه المرء في مجتمع كان دافعه الأول والأخير هو الجهاد، ودولة وجهت غالب مصادرها من أجل تجهيز جنودها والانفاق عليهم. وكان اهتمام الخليفة الشديد بالصناعات الحربية موضع تندر من بعضهم، حين حكوا عن قصة (غير مؤكدة) تذهب إلى أنه طلب من عمال صناعتي الجلود والحديد أن يواصلوا في أعمالهم المعتادة عوضا عن المشاركة في معركة كرري، وذلك لثقته في النصر، ولعلمه بأن كثيراً من الأسلحة سيجب استبدالها. وكان يعمل في الصناعات الحربية بمختلف أنواعها أصحاب حرف متنوعة منهم الحدادين وعمال الجلود والنجارين والنساجين والخياطين. ولاحظ الأسير أورفالدر في مذكراته أن الحدادين «كانوا دوما في حالة انشغال دائم بصناعة الحراب والسكاكين ... وصناع السروج يصنعون كل أنواع أدوات زينة الخيول والجمال، والدباغون يحضرون الجلود ويصبغونها باللون ألأحمر أو الأسود، والآن الحائكون يخيطون الجلابيب بمهارة تفوق ما كان حادثا من قبل، والنساء يغزلن القطن والرجال ينسجونه منه الدمور». وكان عمال الجلود يصنعون أيضاً التمائم (الحجبات) لأغراض «الحماية الشخصية»، إضافة للسروج والأغماد واللأجِمَةٌ، وكانت تلك تجارة رائجة في مناخ عهد المهدية الذي تميز بصراعات ومعاركَ متواصلة. ولم تتأثر صناعة العناقريب (الأسرة الخشبية المحلية) والأبواب والنوافذ والصناديق الخشبية (السحارات) والأساكِفَة بالمناخ الحربي العام بالمدينة، غير

أنها ازدهرت كثيراً بالتزايد المفرط للسكان. وأزداد أيضاً نشاط العاملين في مجالات السمكرة، وصاغة الذهب والفضة، ونسج القطن والحصير[17].

وكان سوق الجملة والتجزئة بأم درمان متنوعا، حيث قسم «بيت المال» محلاته الكثيرة بحسب البضاعة المعروضة فيها. فبحسب الوثائق المكتوبة والشفهية فقد شملت أقسام السوق بائعي الحبوب والتمور والبقوليات والملح والبهارات، والخضروات والفواكه، والزيوت والسمن، ولحم البقر والجمال والمعز والغنم، والكتان، والأنواع الأخرى من الملابس المنسوجة، والأحذية والحراب والسيوف، وأغماد السيوف والسكاكين، وسوق الذهب والفضة، والبضائع المستوردة التي تشمل الأرز والقرنفل والسكر والفواكه المجففة والأدوية والمنسوجات، والمجوهرات والعطور، الحصائر والسجاجيد والسلال المنسوجة (القفاف)، وما يستخدم في بناء سقوف المنازل من قش وحصير، وباعة القش والعلف الأخضر لإطعام البهائم. وكان بالسوق أيضاً مكان مخصص لبيع الحيوانات المزرعية الحية (مثل المعز والغنم والدواجن)، ودهون الحيوانات والجلود المدبوغة، والحطب، وأخشاب البناء، والعناقريب، والقطن الخام للغزل. وكان هنالك أيضاً سوق خاص للنساء يعرضن فيه بضاعتهن للنساء المسنات والمعوزات، وكانت تشمل الماء وزيت السمسم والوَدَك (لتدليك الجسم والشعر) واللؤلؤ والخضروات، والأدوية (الشعبية) والحبوب والتمر. وكانت هنالك محلات بالسوق تختص ببيع صناعات الأسلحة التي سبق ذكرها، ويعمل فيها النجارون والعاملون في صناع الجلود والمعادن كالحديد والصفيح، وفي مخازن الحبوب والبقوليات والبذور والتمر والعسل. وأخيرا، كانت هنالك ناحية مخصصة في السوق للخدمات، يجد المرء فيها الحلاقين والخياطين، وأمكنة مخصوصة يمكن للمرء فيها أن يستأجر طستا لغسيل الملابس، وأن يجد المقاهي ومحلات تبيع الطعام المطبوخ، والسندويتشات.

وكان تصميم سوق أم درمان يتسق مع النمط المعروف في أفريقيا السودانيوية، حيث تجد تجار الجملة والحرفيين في أطراف السوق، بينما تجد في داخل منطقة السوق باعي التجزئة ومقدمي الخدمات في محلاتهم الصغيرة المظللة. وهنالك منطقة واسعة في وسط السوق تركت فارغة لمكان لبيع

الحيوانات الحية، وكانت من حول تلك المنطقة المحلات المتخصصة لبيع أنواع البضاعة المختلفة. وبحسب تعاليم المهدي، فقد كان الجزء الخاص بالنساء في السوق معزولا في أقصى الركن الشمالي الغربي للسوق بما يسمح للنساء بالدخول والخروج دون كبير اختلاط مع الرجال في باقي السوق. ونصبنت في محيط السوق من جهة الشرق مواجهة للجزء الأكبر منه محكمة السوق وملحقاتها من سجن ومشنقة، في تأكيد لا تخطئه عين على سلطة الخليفة المركزية القوية لكل مرتادي السوق[18].

وكانت كل شؤون السوق والنشاطات فيه تتم عن طريق (وأحيانا سيطرة) مجموعات قبلية وعرقية في أم درمان وغيرها. وظل السودانيون النيليون وحداربة البحر الأحمر يمارسون سيطرتهم القديمة على تجارة المسافات الطويلة (عبر القوافل)، ويعبرون الطرق بين أم درمان والمناطق الأخرى مثل الجزيرة والنيل الأبيض لجلب الحبوب، وكردفان لشراء الصمغ والسمسم، ومصر وسواكن لاستيراد البضائع المتنوعة. وكان هنالك تجار آخرون يعملون في تجارة القوافل أيضا. فقد أشار بابكر بدري في مذكراته لـ «تاجر فوراوي» اسمه «عبد اللطيف» في سوق أم درمان، وشرائه لـ «مراكيب الفاشر». وكان هنالك التاجر الحلنقي عمر كاشا من منطقة تلال البحر الأحمر، الذي كان مشهورا بصورة خاصة في تجارة العاج والذخائر بين العاصمة وشاطئ البحر الأحمر. وذكر الأسير أورفالدر أن «كل التجارة مع العالم الخارجي في عهد المهدية كان يقوم بها تجار الحداربة والجعليين والبرابرة (النوبيون)، وكذلك على الحدود الجنوبية مع مصر برجال العبابدة والكنوز». وكانت كثير من البضائع تجلب للعاصمة بالمراكب النهرية، وبصناعة بناء المراكب، وكذلك ظلت مهمة تسيير المراكب من احتكار بعض القبائل النيلية مثل الدناقلة. وأفضت سياسة الخليفة في عام 1892م التي قوضت سيطرة الدناقلة على وسيلة النقل والترحيل الأهم بالبلاد، وتأميم الدولة لكثير من المراكب بأم درمان إلى كبح صناعة المراكب، وسددت ضربة قوية للقاعدة الاقتصادية لدنقلا. غير أن الخليفة أجبر في نهاية المطاف، بسبب الحاجة الشديدة والواضحة، على إرجاع صناعة المراكب مرة أخرى. وذكر جاسوسان للمخابرات العسكرية المصرية في 1894م أن «كل المراكب على النيل كانت مملوكة لبيت المال، ومنع الأهالي من الدخول في

صناعة المراكب. غير أن الخليفة سمح مؤخرا بذلك، نظير دفع ضريبة قدرها دولار واحد لكل متر طولي. وعند اكتمال بناء المركب، تم فرض ضريبة عليها قدرها دولار واحد على كل أردب تتسع لحمله».

وبعد عام من ذلك قدم سلاطين تقريرا للمخابرات العسكرية المصرية جاء فيه أن «صناعة بناء المراكب تجارة مزدهرة، خاصة في الجزيرة أبا، وأن بيت المال وحده يملك 130 مركبا خاصة به». وكان يقوم في بالعمل في مجال النقل بالمراكب المسترقون من جبال النوبة أو جنوب السودان. وكانت مهمتهم تتلخص في جلب الأخشاب لبناء المراكب، وتحميلها على حيوانات النقل، وإدخالها في محركات البواخر النيلية[19].

وكان يعمل (ويتسوق) في سوق أم درمان عدد كبير من الناس من مختلف العرقيات والقبائل. وكما هو متوقع، كان التجار الشماليون النيليون يسيطرون تقريبا على تجارة الجملة في ذلك السوق. غير أن الآتين من غرب البلاد (مثل مناطق البقارة والفور) والمناطق السودانوية الافريقية كانوا يؤدون أيضاً أدورا مهمة به. وكان الطعام يأتي للسوق من مصادر عديدة، عبر البواخر المملوكة للدولة (والتي استأجرها الدناقلة)، ومن مزارع وبساتين الخرطوم التي استولت عليها الحكومة المهدية (بعد سقوط الخرطوم) وعدتها من الغنائم والجِزْيّ، ثم قامت بتأجيرها للدناقلة وبعض التعايشة وسكان الدواخل مثلِ القبيلة الرعوية الجموعية والجميعاب (لتوفير اللحوم واللبن ومنتجات الألبان)، والخوالدة والقبائل الأخرى في منطقة الجزيرة (لتوفير الخضروات والفواكه). أما الحرف والصناعات، فلم تكن محتكرة عند قبيلة أو عنصر معين. فعلى الرغم من غلبة السودانيين النيليين فيها، إلا أن أفراد قبائل أخرى (مثلٍ مهاجري غرب السودان والوسط الإفريقي السودانوي) كانوا يشاركون أيضاً في تلك الأعمال خاصة دبغ الجلود والنجارة. وكان الغجر (الحلب/ الحلبا) يعملون بالأشغال المعدنية. ويدل كل ذلك على أن سوق أم درمان كان مشروعا اقتصاديا يشارك فيه أناس متعددون[20].

وكانت بسوق أم درمان كذلك مجموعتان سكانيتان لا تتناسب أدوارهما الاقتصادية مع أعداد أفرادهما الصغيرة هما المصريين والمسالمة. وقد عرف عن

كليهما إجادتهما للحرف التي تتطلب معرفة ومهارة مثل الصِّيَاغَةِ وإصلاح الساعات وخياطة الملابس والحرف الأخرى. (من الصعب تخيل أنصار «المهدي المنتظر» وهم يرتدون ساعات، فقد كان صفوة السودانيين، وليس أفراد المسالمة أو المصريين هم من يقدرون على شراء الساعات). وبمقدم عام 1895م على الأقل صار الصاغة (في المسالمة) يقومون بسك العملة للدولة وصناعة كبسول الخرطوش، ربما بسبب ضعف سوق المجوهرات بسبب عزلة السودان. ولكن كان الخياطون – للمفارقة العجيبة – في انشغال دائم بخياطة الجلاليب المرقعة بأشكال متقنة لأثراء الأنصار وأعلام الجيش المهدوي. وذكر الأسير الألماني أورفالدر أن بعض الراهبات الأسيرات كن قد أمرن بالعمل في مجال خياطة الجلابيب المهدوية. وكان المسيحي السوري جورجي اسطنبولي يتولى بيع ما تحيكه الراهبات من جلابيب إلى الأنصار. وكان هنالك فني مصري اسمه عمر الحجازي سجلت له مساهمات كبيرة في معمار أم درمان، وكان يلقب بـ «المهندس». ومن أعماله الهندسية بناء «بيت المال» والجامع والقبة، وكذلك تحصينات الجيش المهدوي في القلابات. وكان المصريون والمسالمة وبعض الأسرى الأوربيين يديرون بالمدينة أيضاً محلات تقدم الشاي والقهوة والطعام الجاهز. وكان إبراهيم فوزي والأسير الإيطالي روسيقونيلي قد عملا لبعض الوقت في بيع القهوة، وفي مطعم صغير يبيع الأطعمة الجاهزة، على التوالي. وكانت مثل تلك الأعمال تعد عيبا عند السودانيين (من خوارم المروءة بحسب العرف السائد آنذاك)، رغم أنهم كانوا يقبلون عليها بحماس شديد. وظل المصريون يديرون مثل تلك المحلات حتى في العهد الإنجليزي – المصري. وعرف المسالمة أيضاً بعملهم في مجال غزل ونسج وصبغ الملابس القطنية. وارتبطت مجموعة معينة من الأقباط المصريين (يسمون بالنقادة، وهي المكان الذين أتوا منه في صعيد مصر) بصناعة واستيراد أنواع معينة من الأقمشة. وورد ذكر هؤلاء في رسالة مهدوية في عام 1898م في معرض الحديث عن تصدير واستيراد البضائع عبر الحدود السودانية – الإثيوبية. وكانت الدولة في أم درمان تشتري ما يجلبونه من بضائع (مثل العسل والقهوة والأقمشة)[21].

وكانت حالة «النقادة» تلقي مزيدا من الضوء على الدور الهام الذي كان يؤديه مجتمع المسالمة في الاقتصاد في عهد المهدية. فقد ظل «النقادة» حتى نهاية

المهدية يعملون في تجارة الحدود بين السودان وإثيوبيا، بينما كان المسالمة الآخرون يشاركون في تجارة القوافل، في مواصلة في بعض الحالات لما كان سائدا من ارتباطات قديمة برجال أعمال كانوا قد أقاموها في غضون سنوات العهد التركي – المصري. فعلى سبيل المثال كان المسلمي اليهودي موسى بسيوني (والذي ورد اسمه كأحد التجار الذين كون منهم الخليفة مجلسه الاستشاري للتجارة) يعمل في سنوات المهدية في استيراد وتصدير البضائع عبر الحدود السودانية المصرية، وكان يجلب لزوجات الخليفة العطور من مصر. وذكر بابكر بدري في مذكراته أنه كان يتاجر مع صديقه «خليفة ليفي اليهودي» بسواكن. غير أنه ليس معلوما إن كان خليفة ليفي قد غامر بالخروج من حدود سواكن ليتاجر في أراضي الدولة المهدية.

وتدل نشاطات التجار «النقادة» وبسيوني أن الخليفة كان يسمح للمسالمة بعبور حدود الدولة المهدية – حرفيا – والذهاب لمصر لجلب ما تحتاجه دولته، أو ما يرغب فيه. وفي تلك الأيام، تراكمت الثروات في أيدي المسالمة. وعندما لا يقوم «بيت المال» بمصادرة تلك الثروة تحت مسمى «مساهمات أو تبرعات»، كان المسالمة يستثمرونها في مشاريع تجارية في أم درمان، مما ساهم في نمو الاقتصاد المحلي. وفي خطوة تدل على اعتراف الخليفة الواضح بالتأثير التجاري للمسالمة (وبمحدودية سلطته أيضا) أمر ذات مرة أسند للتجار اليهود بأم درمان شراء كل الأسلحة النارية التي كانت في أيدي الأهالي، وبيعها مرة أخرى للدولة[22].

وبالإضافة لاقتصاد الدولة الرسمي الذي كان تحت سيطرة ومراقبة الدولة، خاصة في مركزه بالسوق الرئيس، كانت هنالك أيضاً أسواق موازية غير رسمية تمثلت في «تجارة المقايضة» وانتاج العائلات في المنازل. فقد أجبرت تعاليم وأوامر المهدية الحرائر من النساء (غير المسترقات) على التزام بيوتهن (حيشانهن) وعدم الخروج منها، مما أتاح لهن وقتا أطول كن يقمن فيه بالخياطة والتطريز وتربية الحيوانات المختلفة لذبحها، وبيع أو مبادلة ما ينتجنه ببضائع أخرى في أوساط الفرقان التي يقمن بها بطرق شخصية. فحسب روايات شفاهية فقد «كانت قطع الدمور تُتبادل بين الناس أكثر من عملات المهدية». وكان مرد ذلك بلا شك رداءة نوعية تلك العملات وندرتها كذلك. وقد حاول الخليفة في بعض السنوات اعتماد قطع الدمور كعملة عوضا عن

العملات المعدنية التي سكها، مثلما كان يُمارس في سلطنتي سنار ودارفور. غير أنه من الواضح أن الدور الاقتصادي للنساء في عهد المهدية لم يكن يقتصر على الاقتصاد غير الرسمي الذي تطرقنا إليه. فقد كن نساء أم درمان يبعثن بالمسترقات محملات بما صنعنه في بيوتهن لبيعها. وجاء في مذكرات الأسير النمساوي أورفالدر أن «المسترقات كن يحاسبن حسابا عسيرا عند عودتهن من السوق في الأمسيات إن بدا أن هنالك خطأً في الحسابات». وبالإضافة لذلك فقد كتب الأسيران أورفالدر وروسيقونيلي عن نشاط سوق النساء، وذكر الأول أن نساء البقارة كان لهن نصيب الأسد في ذلك السوق، ووصفهن بأنهن «تَوَاجِرُ ماهرات بطبعهن»[23].

وكان هنالك جانب آخر لهذا الاقتصاد غير الرسمي يمكن أن نطلق عليه «اقتصاد البركة». إذ أنه يتضمن طيفا واسعا من الخدمات يقدمها الأنصار المخلصون لعائلة المهدي وعائلات الخليفة عبد الله، وأيضا عائلات الخلفاء الآخرين. فقد أوردت بعض الشهادات الشفهية أن عائلة المهدي «لم تكن تمارس الرق»، بمعنى أنهم لم يكونوا بحاجة لشراء وبيع الرقيق من «بيت المال» كما كان يفعل بقية الأنصار. فقد كان الأنصار يتبرعون بتقديم مختلف الخدمات لهم من باب الإخلاص والوفاء، وأملا في نيل «بركة» المهدي. وكان هؤلاء الخدم (المتطوعين) غالبا من فتيات الأنصار الصغار السن، ويسمين «الأنصاريات». وكان آباؤهن يحضرهن لأم درمان للخدمة عند عائلة المهدي دون نيل أو توقع أي أجر عن عملهن سوى «البركة» التي يصبنها وهن في ذلك (الحوش). وكن بالطبع يجدن فيه كل ما هو ضروري من مطعم ومشرب ومأوي، ويتلقين أيضاً دروسا في القرآن. وقيل إن أولئك «الأنصاريات» كن الفتيات الوحيدات بأم درمان اللواتي تعلمن القراءة والكتابة[24].

وسجل إبراهيم فوزي في مذكراته ما كان يفعله بعض الأنصار من وهب بناتهم «هدية» للمهدي. وضرب لذلك بمثال محمد الحاج أحمد أم برير (أحد أقرباء تاجر الأبيض الياس أم برير) والذي سعى لوهب بناته الثلاث للمهدي كزوجات أو ملك يمين. غير أن المهدي قبل واحدة منهن فقط، وذكر أصحابه بأنه لا يجوز الجمع بين الأختين، وأنب محمد أم برير على تقديم بنتيه هكذا ثم مطالبنته بمهرن! ولم يكن الرجل هو الوحيد الذي أقدم على تقديم بنته (أو

بناته) للمهدي، فمن المعلوم أن زوجتين من زوجات المهدي (ميمونة بنت محمد الغالي، وهي بنت أحد كبراء الجعليين، ومهلة الجود، وابوها من زعماء الدينكا) كانتا قد قدمتا للمهدي بذات الطريقة. وربما كانت هنالك زوجات أخريات قدمهن آباؤهن هدية للمهدي. ووصف فوزي تلك الممارسة بـ «الممارسة الرذيلة» من أجل التكسب. غير أن ممارسة إهداء البنات للمهدي وأفراد عائلته كانت ممارسة (قديمة) معروفة ضمن ممارسات كان الغرض منها تكريم «الشيخ/ الولي» يتم فيها إهداء خلوته أراضي وعبيد وماشية ونصيب في حصاد المزارع أو عمل مجاني. وكثيرا ما كان الأهالي يطلبون من الشيخ / الولي أن يتزوج من امرأة من محلية من أجل اكتساب الشرف (و»البركة») لعوائلهم. فعلى سبيل المثال قيل إن الفقيه أحمد بن إدريس (المعلم الصوفي بالجزيرة العربية في القرن التاسع عشر) قد تزوج العديد من النساء بطلب من المريدين الطامعين في نيل البركة والشرف منه عبر علاقات النسب، والتي أنجبنت عددا من الأطفال، لم يبلغ أي منهم سن البلوغ. وبالإضافة ذكر أحد الكتاب أنه كان من المعتاد أن «يقوم الآباء بوهب أطفالهم (خاصة البنات الصغار) للولي بحسبان ذلك من الصدقات. وكان لكل ولي في مجتمع معين مجموعة من «بنات البيت» كان يستخلصهن لنفسه أو يهدين لمن يراه مستحقا من مريديه». ومن الواضح أن أنصار المهدي لم يكن مقصودهم من ذلك الكسب المادي، وإنما الفوائد الروحية، والترقي الاجتماعي الذي يبلغ ذروته عندما يقترن الولي بابنة أحدهم، خاصة إن أثمر ذلك الزواج عن أطفال، تنال عائلة الفتاة عن طريقها وأولادها بركة ذلك الولي. ويجب تذكر أن ذلك الترقي الاجتماعي بسبب الزواج من فقيه أو ولي أو زعيم قد يفضي لفوائد مادية. فعلى سبيل المثال عندما تزوج المهدي من ابنة آمنة بنت أبو بكر الجركوك، ابنة تاجر مصري مشهور بالخرطوم (الذي تم قتله عند فتح الخرطوم على يد قوات المهدي)، عد أخوة آمنة من أقرباء المهدي، وتم العفو عنهم رسميا، وأرجع إليهم كل من كان قد أسر من أفراد عائلتهم، وضُموا لراية كان على رأسها أحد الأشراف. وبلا شك استفادت عائلة المهدي (وعائلات الخلفاء الثلاث) من هذه «الهدايا» من البنات في العمل والخدمات الأخرى. وكذلك كسب أبناء أولئك البنات قيمة اجتماعية سوف نتناولها لاحقاً بالتحليل[25].

وخلافا لعائلة المهدي، لم يكن لعائلات الخليفة عبد الله والخلفاء الآخرين أن تزعم أنها لم تتعامل في «الرق»، إذ أنه من المعروف أن الثراء الذي لحق بهم أتى في غالبه من عمل الرقيق. ففي أم درمان، كما هو الحال في أجزاء السودان الأخرى، شكل عمل الرقيق (السود) القاعدة الإنتاجية للمجتمع، إضافة لعمل النساء اللواتي أسرن كـ «غنائم» في معارك المهدية. ففي وثيقة مؤرخة بتاريخ 1309هـ / 1892م، كان كبير الأشراف، أحمد محمد شرفي (وأحد أقرباء المهدي وصهره) قد ذكر أنه يمتلك 98 من العبيد يعملون بالزراعة في الحلفاية والخرطوم وأم درمان والجزيرة أبا وأماكن أخرى. ومن التعايشة كان هنالك الأمير محمود ود أحمد (ابن عم الخليفة عبد الله) يمتلك 33 و59 من الإماء في أم درمان وكردفان، على التوالي. وكان الغرض (المعلن) من الاحتفاظ بهذا العدد من الإماء هو «مساعدة محمود ود أحمد على تقديم واجبات الضيافة للأنصار»، وأن يهبهن «لمن يستحق من الأنصار». وكان الأمير محمود ود أحمد قد أرسل للخليفة خطابا يوضح أن ثروته لا تتعدى الرقيق والأبقار، إذ أنه «لم يعد يلق للمال بالاً منذ أن التحق بالمهدية». وهنالك ما يثبت أنه كان لعدد من الأنصار أعداد كبيرة من الرقيق يعملون في مشاريعهم المختلفة. وكان من هؤلاء قاضي الإسلام أحمد علي (والذي زعم الأسير النمساوي سلاطين أنه كان يمتلك أكثر من 1000 من الرقيق، وهذه مبالغة لا تخفى)، وأمين بيت المال النور إبراهيم الجريفاوي، والذي كان يمتلك «قرية من الرقيق» بالقرب من (مساعد)، بحسب رواية عائلته. ويجب أن نذكر هنا أنه حتى عند سكان أم درمان العاديين، كان عمل الرقيق هو المصدر المعتاد لإطعام العائلة وتسيير الحياة فيها. ونعدي هنا ما ذكرناه من قبل نقلا عن الأسير أورفالدر من أن «أم درمان مليئة بالرقيق، ويجد المرء حتى في أفقر البيوت أمة واحدة على الأقل». ولاحظ روسيقونيلي أن «الرقيق هم من يقومون بكل أعمال الزراعة في الحقول». بل كان مالكو الرقيق الذين ليست لهم مزارع يؤجرون عبيدهم لمن عندهم مزارع للعمل فيها لمدة معينة، ويأخذون قيمة تلك الأجرة لأنفسهم»، أو يرسلوهم للخلاء لجمع القش أو الحطب وبيعه في السوق. وقد أكدت كثير من الشهادات الشفاهية ما زعمه روسيقونيلي[26].

وكان «الجهادية» أيضاً يؤدون كثيراً من الأعمال في دولة المهدية. فقد كانت

الدولة تستخدمهم في كل أنحاء البلاد في الحراسة والعمل في مختلف المهن بحسب الحاجة. فعلى سبيل المثال كانوا يعملون في مصنع الصابون ومحكمة السوق والسجن المركزي ومراسي الأنهار، وحوض البواخر في أم درمان والخرطوم، وفي المخازن، وبيت المال وبيت الأمانة، وبيت الخليفة، وكرعاة للماشية. كذلك كانوا يعملون في الزراعة وقطع وتحميل الأخشاب، وجمع القش والحطب، وبناء التحصينات والجدران والبيوت لصفوة كبراء المهدية، وخياطة الملابس العسكرية، وحراسة من يرسلهم الخليفة لمختلف المناطق، وجمع الضرائب، وصنع الطوب أو جلبه – مع مواد بناء أخرى – من الخرطوم، وغير ذلك من مختلف الأعمال. وكانت دولة المهدية والأنصار جميعاً يعدون «الجهادية» فئة اجتماعية مميزة، ولا غرو، فقد كانوا يمثلون العدد الأكبر من قوة المهدية العاملة. فعلى سبيل المثال كان هنالك نحو 794 من موظفي الدولة (بمختلف أنواعها ودرجاتها) عند استيلاء القوات الإنجليزية – المصرية على البلاد. وكان 389 من هؤلاء (أي ما نسبته ٪48) من الجهادية. وفي المرسى وحده كان عدد الجهادية 59 من مجموع 131 عاملا (أي ما نسبته ٪45)، وفي البواخر كان هنالك 81 من الجهادية من جملة 105 عاملا (أي ما نسبته ٪77). ولا تشمل هذه الأرقام الذين تطلق عليهم وثائق المهدية (والمخابرات العسكرية المصرية أيضا) كلمة «سودانيين». لذا فإن نسبة السودانيين غير العرب من ذوي الأصول النوبية أو الجنوبية هي بالقطع أكبر مما هو مذكور. وبغض النظر عن وضعهم القانوني الحقيقي (الذي كان غامضا)، أو وضعهم الاجتماعي (الذي كان واضحا جليا) فيمكن أن نعد «الجهادية» هم أرقاء الدولة[27].

وعند النهاية الأخرى للطيف الاجتماعي – الاقتصادي كان هنالك التعايشة وأهل الشمال النيلي، وقد تسيدا السلطة السياسية والإدارية، على التوالي، عبر هيبتهما وسلطتهما ونفوذهما. ورغم أنهما كانا (على الأقل في العلن) يعلنان معا التزامهما برؤية المهدية في الإصلاح وأهداف الجهاد، فقد كانا يتنافسان مع بعضهما في نيل الريادة والقيادة. وكانت عوائلهم تتضامن مع بعضها في زيجات القصد منها إقامة تحالفات، ضمن عمليات كان القصد منها «تكوين نخبة elite formation»، شجعت عليها الأحوال في أم درمان. وستكون تلك «النخبة» التي خلقاها هي الجانب الآخر من العلاقات الاجتماعية التي نتناولها هنا.

تكامل النخب

قد يبدو وجود مجموعات نخبوية في أم درمان متناقضا مع تصميم المهدي على خلق مجتمع تسوده المساواة، إلى أن نتذكر الاحتياجات العملية للقيام بالجهاد وحكم وإدارة الدولة.

وبالإضافة إلى النظام الاجتماعي الذي كان المهدي والخليفة قد ورثاه وتبنياه من الحكم التركي – المصري السابق، فقد كانت هنالك أيضاً تراتيبية مهدوية محددة تعتمد أساسا على تاريخ الالتحاق بالحركة المهدية. وبذا يحتل «تلامذة» المهدي الذين عرفوه قبل أن يعلن عن مهديته (ويسمون «أبكار المهدية») الرتبة الأعلى. ويأتي بعدهم من شهدوا أول معركة للمهدي في الجزيرة أبا (12/8/1881م)، ويسمون «أنصار أبا». ويلي هؤلاء في المرتبة أولئك الين هاجروا مع المهدي إلى جبل قدير (1881 – 1882م) ويطلق عليهم «أنصار قدير». ويأتي بعدهم من خرجوا من الأبيض خلال حصار المهدي لها (سبنتمبر 1882 – يناير 1883م) ليلتحقوا به في كبا، ويسمون «أنصار كبا». ثم توالت معارك وانتصارات المهدي، وفي كل مرة ينضم إليه أنصار جدد يسمون باسم الموقعة التي شاركوا فيها (مثل «أنصار الأبيض» و«أنصار الخرطوم» الخ). غير أنه من الواضح تماما أهمية الفائدة الملموسة لتلك الرتب في مجتمع أم درمان في عهد الخليفة: أكانت تمنح حاملها وظيفة أعلى؟ أو تغير قرارا يتعلق بالأعمال التجارية؟ أو تتيح فرصا أوسع للزواج بعائلات بعينها؟ واتفقت مصادري الشفهية على أن السبق في الالتحاق بالمهدية والرتبة العالية التي تصاحبه تعطي صاحبها شرفا رفيعا، وهذا شيء لا يمكن تقديره كمياً بسهولة، ولكن لا يمكن نسيانه أو تجاهله بسهولة. ويوضح هذا الأمر قصة إبراهيم فوزي في بيت الحاج خالد العمرابي. فقد طلب العمرابي من ضيفه المصري الآخر يوسف منصور أن يشرب القهوة التي قدمها له قبل أن يطلب ذلك من إبراهيم فوزي (الذي كان رئيسه وأعلى رتبة منه في النظام التركي – المصري السابق) لأن يوسف منصور غدا أعلى رتبة من إبراهيم فوزي في عهد المهدية بسبب سبقه في الالتحاق بها. غير أن تلك القاعدة قد لا تطبق حرفيا. فقد ذكر يوسف ميخائيل أنه وإخوانه كانوا يلقون كل التقدير الاحترام من الأنصار لكونه من «الأبكار». لقد كان يوسف ميخائيل بالطبع رجلا قبطيا، وليس أحد «تلامذة» المهدي. لذا أعتقد أن

كلمة «أبكار» غدت تستخدم لكل ما التحق بالمهدي «مبكرا»، أي قبل سقوط الأبيض. وكان كثير من أبرز كبراء مجتمع أم درمان (مثل الحاج خالد العمرابي والياس أم برير ومحمد المكي إسماعيل، وأمين بيت المال، إبراهيم عدلان الخ) بالتأكيد من سكان الأبيض القدامى، وتعزى المكانة والهَيْبَة (البريستيج) التي يتمتعون بها، على الأقل جزئيا، إلى التحاقهم بالمهدي في وقت باكر نسبيا[28].

وكان هنالك في أم درمان أناس آخرون يزعمون أن لهم سلطة وهَيْبَة. يمكننا أن نصف هؤلاء بأنهم من «كبراء» المدينة البارزين، الذين ربما كانوا (أو لم يكونوا) من «أبكار المهدية». وكان من ضمن هؤلاء كل أمير، أو شيخ فريق، أو زعيم قبيلة، أو كبير عائلة ممتدة، أو مسؤول كبير في السوق أو «بيت المال»، أو قاض في المحكمة الشرعية، أو شيخ خلوة أو ولي من الأولياء أو تاجر ثري. وكان لكل فرد أو جماعة من هؤلاء من يدينون لهم بالولاء التام والاحترام الكامل من الذين يعملون تحت سلطتهم. وكون الخليفة من هؤلاء الكبراء البارزين في عام 1892م مجلسين. وكان من قرارات المجلسين مصادرة كل المراكب والبواخر الخاصة في أم درمان لصالح الدولة، وإدانة الخليفة محمد شريف لدوره في حركة الأشراف. وكان عدد هؤلاء الكبراء البارزين كبيرا، شمل بعض كبراء التجار والعلماء المهمين الذين عمل بعضهم في السابق وحاليا كقضاة في أم درمان والأقاليم، وعدد قليل من الأمراء. وقام بعض هؤلاء الكبراء بُعَيْدَ هزيمة كرري بالتوقيع على رسالة لسردار الجيش المصري، الجنرال هيربرت كتشنر، يستعطفونه فيها الحد من تجاوزات «الجنود السودانيين» في جيشه (وكان من بينهم بعض الذين كانوا من «الجهادية»)، والتي شملت أعمال انتقام ونهب وسلب. وقامت الحكومة الإنجليزية - المصرية الجديدة، في سعيها لحكم أناس ليست لها عليهم إلا سيطرة محدودة، باختيار عدد كبير من نفس هؤلاء الكبراء البارزين (في عهد المهدية) للعمل كقضاة وعُمد ومسؤولين إداريين في مختلف الدرجات. ومنذ الأيام الأولى للمهدية – وفي بعض الحالات منذ أيام سلطنة الفونج – كانت عائلات هؤلاء الكبراء البارزين تمثل دوما صفوة نخبة السكان في العاصمة، وفي شمال السودان على وجه العموم[29].

وكان على قمة مجتمع أم درمان من كانوا قريبين من المهدي، الذين كانوا

يعلمون جيدا مقاصده، واستفادوا لأقصى حد من «بركته». وكان من بعض ضمن هؤلاء من عمل مع خليفته من بعده. وشكلت تلك النخبة الصفوية، التي جمعت بين النفوذ السياسي والهَيْبَة الدينية والقوة الاقتصادية، أُسَر عائلة المهدي الممتدة، التي شملت الأشراف، وأسر الخليفة عبد الله وكبار الأمراء الآخرين. وعلى الرغم من كل النزاعات والعداوات المعروفة بين تلك الأُسَر، إلا أن هنالك بعض الروابط المهمة التي ظلت باقية بينهم، إضافة إلى كثير من المصالح المشتركة في سنوات المهدية الأخيرة كذلك.

وكان أفراد تلك الأُسَرات يتشاركون في تجارب متماثلة عن أم درمان في عهد المهدية. فعلى سبيل المثال ذكر لي أصغر أحفاد الأمير عبد الرحمن النجومي أنه كان يختلف إلى خلوة في مجمع الخليفة ليتعلم القرآن ومواد أخرى إلى جانب أبناء المهدي والخليفة عبد الله والأمير يعقوب، والأمراء الزاكي عثمان وحمدان أبو عنجة وعثمان آدم ومحمد خالد زقل ويونس الدكيم. ولم تكن تلك المجموعة من التعايشة فحسب، فقد كان فيها بجانب أبناء المهدي، صبية جعليين (مثل ابن النجومي) ودناقلة (مثل ابن محمد خالد) أحد الأشراف. وبالإضافة إلى ذلك قيل إن الخليفة أمر أن يُختن أبناء النجومي مع أبنائه لينفي عن نفسه أي نية سيئة تجاه عائلة النجومي. أما الخليفة علي ود حلو والخليفة محمد شريف فقد كانت لكل واحد منهما خلوته الخاصة لتستوعب العدد الكبير من أطفال عائلاتهما الممتدة. وخلافا لما كانت عليه عادات الناس في أم درمان، كانت البنات في عائلات المهدي (وعلى الأقل عائلات الخلفتين علي شريف ومحمد شريف) يتعلمن القراءة والكتابة وأساسيات الدين على يد الخليفة علي، وتحت إشراف زوجة المهدي فاطمة بنت عبد الرحمن حسين شخصيا (قيل إن بنت المهدي مريم كانت تحفظ القرآن عن ظهر قلب)[30].

وبالطبع كان أفراد تلك الأُسَر يتعاملون بطريقة أكثر جدية مع تعاليم المهدي من غيرهم من الأنصار الآخرين، رغم المناقص المعروفة عند بعض الأمراء مثل عثمان شيخ الدين. وكما ذكرنا آنفا، تذكر أصغر أبناء الأمير النجومي أن «كل الأُسَر المهمة بالمدينة كان لديها «أمناء» (أي حرس من الخِصْيان)، لأنه من غير المسموح به اختلاط الرجال والنساء (حتى أقرب الأقارب) من غير رقابة. وكان هؤلاء الأمناء يعيشون في نفس الحوش، ويمنعون الغرباء من الدخول

إليه، ويصدون الشبان عن محاولة التلصص واستراق النظر لجناح النساء. ولدى المخابرات العسكرية المصرية وثيقة جُمعت بعد معركة كرري مباشرة بها أسماء كل العائلات بأم درمان التي كانت تحتفظ بخِصْيان، وعدد الخِصْيان الذين بقوا معهم بعد تلك المعركة. وكانت تلك القائمة في الواقع هي قائمة بصفوة النخبة المهدوية (عدد الخصيان بين قوسين)، وشملت بيوت المهدي (17)، والبشرى المهدي (1)، والخليفة عبد الله (18) والأمير يعقوب (5) وعثمان شيخ الدين (3)، وهارون محمد أحد إخوان الخليفة عبد الله (1)، والسنوسي أحمد أحد إخوان الخليفة عبد الله (1)، والأمير محمود ود أحمد، ابن عم الخليفة عبد الله (5)، والأمير إبراهيم خليل أحمد، ابن عم الخليفة عبد الله (1)، والأمير يونس ود الدكيم (4)، والأمير عثمان ود الدكيم (2)، والأمير عبد الرحمن النجومي (1)، والأمير الزاكي محمد عثمان (5)، والأمير مساعد قيدوم (2)، والأمير حامد علي (1)، والأمير الصالح حماد (1)، والأمير هارون موسى (1)، والأمير أب سام (1)، والأمير حمدان أبو عنجة (1)، والأمير عبد الباقي عبد الوكيل (2)، والخليفة علي ود حلو (3)، والخليفة محد شريف (3). وكان من الذين لم يذكروا في تلك القائمة أحمد شرفي، كبير أسرة الأشراف، وحامد محمد، ابن عم المهدي ووالد الخليفة شريف، وكثير من الأمراء الآخرين. غير أن في تلك الوثيقة ما يفصح عن الكثير[31].

وبالإضافة إلى ذلك، كان أعضاء تلك الأسُرات واعيين بأنهم ينتمون لمجموعة متميزة مختارة. فقد كان مشهورا أن المهدي قد أشار إلى أن «أهل البيت» المهدوي يشملون أفراد عائلته هو، وأفراد عائلة إخوانه محمد وحامد، وعائلات خلفائه الثلاثة، وعائلة الأمير يعقوب. وبينما كانت مثل تلك العاطفة ممكنة بالتأكيد - كان يعقوب ، مثل أخية عبد الله، من أبكار المصدقين لدعوة المهدي، وأحد القادة الذين يثق بهم – فمن الممكن أيضاً أن تلك العبارة المنسوبة للمهدي قد أُخترعت في فترة لاحقة لتثبت وتعطي الشرعية لحكم الخليفة واحتكاره شبه المطلق للسلطة السياسية، ومن أجل تكامل كل العائلات المذكورة في مقولة المهدي المذكورة[32]. وبالمثل، فقد ننظر لادعاءات الخليفة عبد الله والخليفة علي ود حلو الانتماء للأشراف، الذي ذاع كثيراً في غضون سنوات المهدية، على أنه محض تلفيق لا يخفى على أحد، الغرض البين منه هو زيادة مهابة

ورفعة أصل أسرتيهما، بينما هما يخلقان تحالفات مصاهرة مع أشراف الدناقلة. (على سبيل المثال كان الخليفة عبد الله يوقع على رسائله بـ «الخليفة عبد الله بن السيد محمد»). وربما كان ما قاله المهدي بالفعل - والذي هو مجهول على كل حال - وأصل الخليفة عبد الله والخليفة علي ود حلو أقل أهمية بكثير مما يؤمن به الأنصار عموما، وعائلات النخب المهدوية خصوصا. وإن جاز لنا أن نعتبر تحالفات المصاهرة التي أقاموها مؤشرا صادقا، لجاز لنا أن نعد أنهم قد اختاروا بالفعل أن يصدقوا بأن بينهم قواسم مشتركة في الأصل والنسب[33].

إن معرفتنا بتركيبة ومكونات بعض تلك العائلات غير مؤكدة، إذ أن كثيراً من الناس المذكورين في وثائق تلك الأيام ضمن أفراد تلك العائلات بحسبانهم «من أقارب المهدي» لم يكونوا سوى من الخدم والعاملين الآخرين في بيوت المهدي، ولا يمتون بالضرورة، بالقرابة (الفعلية) له. فعلى سبيل المثال ذكر شقير (نقلا عن سلاطين) أن من بين أقارب الخليفة عبد الله التالية أسمائهم: يونس الدكيم، عثمان الدكيم، الزاكي عثمان، حامد علي، مساعد قيدوم، محمد بشارة، أب سام، وإبراهيم مالك. وكل أولئك من الأمراء، إضافة إلى حمدان أبو عنجة والزاكي طمل، قد ذكرهم أحفاد الخليفة عبد الله بحسبانهم من «أفراد الأسرة»، رغم أنهم لا يقربون لهم، لا بالأصل ولا بالمصاهرة. ومما يعقد الأمر أكثر، هو تعقيد العلاقات، والطرق التي تعود الناس بها حساب القرابة. فعلى سبيل المثال ورد في خطاب (غير مؤرخ) مرسل للخليفة من شخص اسمه إبراهيم الدقاقة طلبه السماح له بالزواج من ابنة الأمير الدنقلاوي النور عنقرة. وتلخصت إجابة الخليفة على ذلك الطلب بأنه لا يوافق ولا يرفض، ولكن على الطالب (إبراهيم الدقاقة) أن يثبت أنه كُفْؤٌ لبنت الأمير النور عنقرة، «الذي يقرب لنا». ونصح الخليفة الطالب أن يطلب من الزاكي طمل التوسط في الأمر. وفي واقع الأمر فإن علاقة المصاهرة بين الخليفة والنور عنقرة لم تكن بذلك القرب، إذ أن آمنة بنت النور عنقرة كانت متزوجة من محمود ود أحمد ابن عم الخليفة عبد الله. وانعكست علاقة الثقة والتاريخ تلك في سكن النور في الجزء الجنوبي من المدينة[34].

وفيما يلي نلقي نظرة على تحالفات المصاهرة التي أقمتها نخة الصفوة المهدوية في عهد المهدية. وشملت قائمة هؤلاء زوجات المهدي، وزوجات الخليفة عبد

الله والخليفتين علي ود حلو ومحم شريف، وأحمد شرفي وحامد محمد والأمير يعقوب ومحمود ود أحمد. وشملت القائمة أيضاً مصاهرات أبناء وبنات العديد من هؤلاء الذين ذكرا أسمائهم، وكذلك أولاد وبنات عمات وخالات المهدي. وبالنسبة للجيل الثاني، فقد تمت تلك المصاهرات في بدايات العهد الإنجليزي – المصري. غير أننا آثرنا ذكرها هنا حتى نبين أن تلك العمليات التي بدأت في عهد المهدية ظلت متواصلة حتى بعد سقوطها. ورغم صغر العينات التي اخترناها، فهي توضح الاتجاه العام للتكامل والدمج الاجتماعي في أوساط صفوة النخبة المهدوية. وهو اتجاه عام وضح أكثر في المصاهرات التي تمت بين ذَراريّ وأبناء عمومة كثير من المذكورين أدناه. ولم نقصد بإيرادنا لهذه القائمة عن عائلات نخبة الصفوة المهدوية أنها تنطبق أيضاً على عمليات التكامل والدمج في أم درمان بأسرها، على الرغم من أن لدينا بعض الأدلة على ذلك أيضا.

زوجات المهدي

كان للمهدي ساعة وفاته نحو مئة امرأة في حريمه (كان شقير قد قدر عددهن بمئة، بينما أخبر صهر المهدي محمود القباني المخابرات العسكرية المصرية في عام 1893م أن عددهن هو 105). وبناءً على ما هو مسجل في الكتب والوثائق، وبصورة خاصة على الافادات الشفهية، تمكنا في هذه الدراسة من التعرُّف على 72 منهن. ورغم أن المهدي قد أعلن بأن له الحق في خلق «سنته» الخاصة، إلا أنه ظل مقيدا بما ورد في القرآن من وجوب الالتزام بأربع زوجات (شرعيات) فقط في أي وقت من الأوقات كحد أقصى. أما ما زاد على ذلك فيُعدَدْن «سَرَارِيّ»، أي جواري مملوكة. وشملت قائمة زوجات المهدي «الشرعيات» فاطمةَ بنت أحمد شرفي، ابنة كبير عائلة الأشراف، وقد تزوجها في الخرطوم قبل المهدية، وتوفيت في جبل قدير. وبعد ذلك تزوج أختها عائشة بنت أحمد شرفي. وكان قد تزوج في كرري، قبل إعلانه لمهديته إحدى قريباته، واسمها فاطمة بنت الحاج شريف. وتزوج من مصرية اسمها فاطمة عبد الرحمن الحسين في شات أو الجزيرة أبا قبل إعلانه للمهدية، وتزوج وهو في

جبل قدير عائشة بنت إدريس، ابنة شيخ فولاني من سنجة.

وكان كل أهالي أم درمان يعدون زوجات المهدي، سواء أكن «شرعيات» أم «سراري» هن زوجات المهدي، ويعدون كل ما أنجبنه من بنين وبنات هم / هن ذريته. وأطلق عليهن، من باب التشريف والتكريم، في فترات مختلفة لقب «أمهات المؤمنين». وذكر الأسير أورفالدر أن زوجات المهدي كان محرما عليهن الزواج برجل آخر بعد وفاته، وظللن في «أسرهن الافتراضي». غير أني أرى أن زوجات المهدي كن يؤثرن أن يبقين «أرامل المهدي» بعد وفاته، إذ أن أربع نساء فقط من زوجاته المئة تقريبا تزوجن بعد وفاته.

وكان المهدي قد تزوج أولئك النسوة – إذ أنه بالفعل كن يعتبرن جميعها «متزوجات» – تحت ظروف مختلفة. وكما ذكرنا من قبل، كان كثير من الأنصار المخلصين يهبون (أو يحاولون وهب) بناتهم للمهدي على أمل أن يغنموا «بركته». وكان المهدي قد أعلن أيضاً عن رغبته في زيادة دمج وتكامل المجتمع السوداني، وضرب لذلك مثلا بعائلته. وكان لزواجه من أرامل المسئولين السابقين في العهد التركي – المصري أثر كبير في تدمير سلطة وقوة وهيبة النظام السابق. وفي ذات الوقت كان يضرب المثل لأنصاره في كيفية حل مشاكل وعقابيل الحرب. وفي ذلك كتب المؤرخ البريطاني هولت أن المهدي كان يحاول أن «يعيد الاستقرار لمجتمع كان في حالة تَفَرّق وانحلال»، ولعل هذا هو السياق الأوْفَق الذي ينبغي أن ننظر به لمعظم تلك الزيجات. وفي نفس الوقت ينبغي ألا نغفل عن الفوائد الجمة التي جناها المهدي من زيجاته المتعددة لتدعيم سلطته من النواحي الدينية والاقتصادية والسياسية.

ولم يكن بين الـ 72 امرأة اللواتي تأكدنا من أن المهدي تزوج بهن غير ثلاث فحسب كن من أقرب قريباته (فاطمة وعائشة بنتا أحمد شرفي، وفاطمة بنت الحاج شريف). بينما كانت ثلاث أخريات (بخيتة بنت علي الفكي محمد وأم سلمة بنت عبد الله شوش (بنت عبد الله ود جاد الله؟ المترجم)، والحرم بنت النور البصير) من أباعد قريباته في أشراف القطينة على النيل الأبيض. وكان من بين زوجاته 12 امرأة من أرامل كبار القادة والإداريين في الحكم التركي – المصري، كان ثلاث منهن ابنة وبنت أخت وخليلة عدوه السابق يوسف

باشا حسن الشلالي (القائد الكنزي الذي هزمه المهدي في جبل قدير. المترجم).
وكان من زوجاته أيضا، على الأقل، 10 أخريات من بنات أو أرامل تجار مهمين في دارفور وكردفان والخرطوم. وكان من بين أولئك النسوة بنات محمد أبو السعود العقاد، والنور بيه الخبير، ومحمد الحاج أحمد أم برير، وحسن مسمار، وأبو بكر الجاركوك، ومحمد صالح القباني. وكانت كثير من زوجات المهدي من بنات العائلات ذات الأهمية والسلطة الدينية والسياسية، مثل النعمة بنت الشيخ القرشي ود الزين، ابنة معلم المهدي، ومثل السرة بنت شيخ محمد الطيب البصير، من شيوخ الحلاوين، ومثل مقبولة بنت نورين حفيدة السلطان محمد الفضل سلطان دارفور (المتوفي في حوالي عام 1839م). وكان عنده زوجات من جبال النوبة وجنوب السودان أيضاً من أسر مهمة سياسيا في مناطقها. وكانت القبائل السودانية الممثلة في «حريم» المهدي تعكس القبائل التي قاد فيها المهدي حملاته في الجزيرة وكردفان والخرطوم، بنسب متساوية، ومعها بالطبع مناطق أخرى. ويمكن أن نعدد القبائل أو العرقيات أو الأماكن التي أتت منها زوجات المهدي في التالي: المحس والكنوز الدناقلة والشايقية والجعليين والحلاويين والجوامعة والمسلمية والفور والنوبة والدينكا والفولاني والإثيوبيين والمصريين والسوريين. ولا ريب أن هنالك المزيد من الزوجات من قبائل أو أعراق أو مناطق مختلفة لم يكن بوسعنا العثور على مصادر عنها.

زوجات الخليفة عبد الله

كان للخليفة عبد الله، مثله مثل المهدي، «حريم» به عدد كبير من الزوجات. وكان الأسير النمساوي سلاطين، الذي ظل مرافقا للخليفة لسنوات قد زعم بأن للخليفة 400 زوجة، غير أن هذا العدد الكبير مبالغ فيه بلا شك. لم نتأكد في هذه الدراسة إلا من 29 زوجة بناءً على وثائق مكتوبة، وروايات شفهية من 25 فردا من أحفاده. وذكر في تقرير مخابرات السودان، والذي جاء بعد معركة كرري مباشرة، أن للخليفة 25 زوجة عند نهاية المهدية، وهو رقم في ظننا يقارب الحقيقة. وذكر محمود القباني صهر المهدي للمخابرات العسكرية المصرية في عام 1893م أن «حريم» الخليفة يشمل 200 زوجة. غير أن معرفة

محمود القباني بعائلة الخليفة أقل بكثير من معرفته بعائلة المهدي، (لذا لا يمكن الوثوق بتلك التقديرات). وكان للخليفة أربع زوجات «شرعيات» هن: زهرة (تعايشية تزوجها قبل المهدية)، وأم كلثوم بنت المهدي، وأمينة بنت حامد عبد الله، بنت أخي لمهدي، ونفيسة بنت بابكر (جعلية من مسيد ود عيسى). وكما هو الحال مع زوجات المهدي، فقد كانت بعض زوجات الخليفة من بنات قادة وإداري النظام التركي – المصري السابق، مثل فاطمة بنت أحمد أغا يسن، وأسماء بنت محمد خشم الموس باشا. وكان بعضهن بنات شيوخ قبائل. ومبلغ علمي لا يبدو أن الخليفة قد تزوج من أرامل أو بنات التجار البارزين في العهد التركي – المصري السابق غير واحدة اسمها فاطمة بنت بدران حسن، فهذه القائمة بالتأكيد غير مكتملة. ولا شك في أن زواج الخليفة عبد الله من ابنة المهدي كان له أثر رمزي كبير. فقد كان الخليفة قد طلق أم كلثوم لفترة قصيرة، وتزوج أختها مريم (حتى يظل قريبا من «بركة» المهدي)، غير أن ذلك الزواج من مريم لم يدم طويلا، إذ سرعان ما طلقها وعاد لأم كلثوم. وإضافة لبنت المهدي وبنت أخته، تزوج الخليفة أختي زوجتين من زوجات المهدي (هما فاطمة بنت بدران حسن وهي مصرية من الخرطوم، وآمنة بنت كرم الله كركساوي، ابنة أحد أمراء دنقلا). ومرة أخرى زعم سلاطين أن «حريم الخليفة كان يضم نساء من كل قبيلة في السودان». وربما لا يكون ذلك دقيقا تماما، ولكن مما هو مؤكد فقد ضم حريم الخليفة نساء من أعراق وقبائل ومناطق مختلفة شملت الدناقلة والمحس والكنوز والجعليين والشايقية والركابية والفور والهبانية والشكرية والتعايشة والجميعاب والنوبة والدينكا والمصريات والإثيوبيات. ومن الملاحظ أنه على الرغم من صلات الخليفة الشخصية والسياسية القوية جدا بقبيلة التعايشة، إلا أنه، فيما يبدو، تزوج بزوجة تعايشية واحدة، هي زوجته الأولى قبل المهدية، بينما كانت غالب نسائه (ثلاث من أربع زوجات «شرعيات» و13 من بين الـ 29 اللواتي تأكدنا منهن) من السودان الشمالي النيلي.

زوجات الخليفة علي ود حلو

كان الخليفة علي ود حلو من أبكار المهدية، وأشدهم إيمانا وإخلاصا

للمهدي، وكان يلقب بـ «الزاهد» نسبة لبساطه عيشه ونبل أخلاقه. وكان قد منح قيادة أصغر راية في جيش المهدي، وكان دوره الرئيس في سياسة المهدية هو التوسط بين الخليفة عبد الله ومحمد شريف. فلا غرابة إذن إن كان عدد «حريمه» هو الأقل من بين قواد المهدية. وكان محمود القباني (الذي ورد اسمه آنفا) قد ذكر للمخابرات العسكرية المصرية في عام 1893م بأن للخليفة علي 20 زوجة، غير أن عائلته أنكرت ذلك ولا تتذكر غير تسع زوجات أنجبن له جميعاً إلا واحدة. ومن بين كل زوجاته كانت هنالك ثلاث من قبيلته يمتتن له بصلة قرابة (اثنان من دغيم وواحدة من كنانة). وكان لزوجتين (شرعيتين) من زوجاته أهمية رمزية كبيرة: نور الشام بنت المهدي، وحليمة بنت محمد، أخت الخليفة عبد الله. وكانت إحدى زوجاته هي حفصة بنت جبارة أحمد جفون، وهي بنت شيخ الجِمعْ في النيل الأبيض. وتسرى الخليفة علي ود حلو بامرأتين من جبال النوبة وجنوب السودان.

زوجات الخليفة محمد شريف

كان للخليفة محمد شريف «حريم» مكون من 15 زوجة، وهو عدد صغير نسبيا، ربما بسبب حياته القصيرة غير المستقرة. ولكن ربما كان تحته عدد (غير معلوم) من السراري اللواتي لم تحفظ لنا الوثائق أسمائهن. كانت زوجه الأولى (زينب) هي البنت الكبرى للمهدي. وكانت زوجتان «شرعيتان» من أزواجه من قريباته الأشراف (فاطمة بنت حامد عبد الله، بنت أخي المهدي؛ وأم كلثوم بنت صالح، من أشراف جزيرة لبب). وتزوج الرجل أيضاً من بنتين من بنات أميرين من الشنابلة والفونج (إحداهن هي آمنة بنت سعد محمد فرح ابنة ناظر الفونج في أيام الحكم التركي – المصري، والذي صار أمير الفونج في عهد المهدية). وتزوج أيضاً من أختى زوجتي المهدي (نصرة بنت البرة، وابنة محمد صالح قباني، أحد تجار الخرطوم). وكانت لزوجتين من زوجات الخليفة محمد شريف (هما زينب بنت المهدي وقريبته فاطمة بنت حامد عبد الله) أختان تزوجهما الخليفة عبد الله. ولعلها كانت صلة الزواج الوحيدة التي ربطته بالخليفة.

الأشراف

تزوج كبير أشراف دنقلا وصهر المهدي أحمد محمد شرفي 12 امرأة، كان ثلاث من «الشرعيات» منهن من أقربائه الأشراف، منهن رقية بنت عبد الكريم، شقيقة الأمير محمد عبد الكريم. وكانت الرابعة آمنة بنت مصطفى نميري (من عائلة في الخرطوم كانت تزعم لنفسها نسبا شريفيا). وكانت هنالك على الأقل زوجة واحدة (اسمها آمنة بنت النورالخبير) هي أخت لإحدى زوجات المهدي، ومن عائلة كبيرة في الخرطوم تعمل في التجارة. وكانت بقية الزوجات من السراري من مناطق السودان النيلي وجنوب السودان وجبال النوبة وإثيوبيا.

وكان حامد محمد، ابن عم المهدي ووالد الخليفة محمد شريف قد تزوج من سبع نساء، كان ثلاث من «الشرعيات» منهن من أقرباء الأشراف (كانت إحداهن من بنات أحمد شرفي). وكانت ثلاث منهن من المحس والجعليين والكبابيش الذين هاجروا لأم درمان. وكانت الزوجة الأخيرة هي بنت حسن مسهار، أحد كبار تجار الخرطوم الذي قتل في معركة الخرطوم، والذي تزوج المهدي بأخته.

التعايشة

تميزت زيجات الأمير يعقوب بأن جميع الثلاث عشر امرأة اللواتي تزوج منهن لم يكن يمتن له بصلة القرابة، ولم يكن من بينهن امرأة تعايشية واحدة. ولا يعرف السبب في هذا الأمر. وربما كان السبب في ذلك أن الأمير يعقوب ببساطة لم يكن في حاجة لعمل تحالفات عن طريق المصاهرة. وكانت من بين زوجاته ابنة الشيخ نواي (من حوازمة كردفان)، وابنة حسبو محمد (أمير زغاوة دارفور)، وعمر طاريحو (أمير شايقي، سبق له العمل مسؤولا في العهد التركي – المصري). وكانت بقية زوجاته من قبائل الحمر والهبانية بغرب السودان، ومن الجعافرة بالنيل الأبيض، ومن جبال النوبة والدينكا، وامرأة من الخرطوم كانوا يدعونها «تركية»، وإثيوبيتين.

وكان لمحمود ود أحمد، ابن عم الخليفة، سبع زوجات، كن جميعاً من الأسر الثرية أو المؤثرة في عهود ما قبل المهدية، عدا زوجه الأولى (عائشة بنت محمد، أخت الخليفة عبد الله) التي كانت من أقربائه. أما البقية فقد كن من أسر مختلفة مثل بنت مالك كمبال، أحد قادة الشايقية في مشاة جيش العهد التركي المصري، ومثل بنت تاجر دنقلاوي ثري من بارا، وأخرى من بنات رجل من أثرياء الشكرية، كان يمتلك عددا كبيرا من الإبل. وكانت من زوجاته أيضاً ابنة الأمير الدنقلاوي النور عنقرة، وزوجتين أخريين من نساء السودان الشمالي النيلي. ونستخلص من تلك القائمة أن خمس زوجات من زوجات محمود ود أحمد كن من أصول شمالية نيلية.

أبناء وبنات المهدي

زُوجت تسع من بنات المهدي (بالتساوي) من الخلفاء الثلاثة، وأبناء الخلفاء الثلاثة، وأقربائهم من الأشراف. فقد تزوجت بنت المهدي الكبرى زينب وأم كلثوم ونور الشام من الخلفاء محمد شريف، والخليفة عبد الله، والخليفة علي ود حلو، على التوالي. وتزوجت عائشة وأم سلمة ومريم من محمد أحمد الخليفة عبد الله، وعثمان شيخ الدين الخليفة، ومحمد الخليفة شريف، على التوالي. وتزوجت نفيسة (كنَّانة ؟) من ابن عمها حامد بن حامد عبد الله، ابن أخ المهدي، وتزوجت زهرة من قريبها محمد صالح بن محمد عبد الكريم، بينما تزوجت قمر الدين من قريبها محمود عبد الكريم.

وتزوج أربعة من أبناء المهدي الستة في غضون سنوات المهدية. فقد تزوج الفاضل من امرأتين هما زينب بنت محمد إبراهيم، حفيدة أمير الفونج، بالإضافة إلى قريبته مياسة بنت حامد عبد الله. وتزوج الأبناء الثلاثة الآخرون محمد والبشرى والطاهر جميعهم من بنات الخليفة عبد الله. وتزوج الولدان الباقيان، علي وعبد الرحمن من تسع نساء في خلال سنوات الحكم الإنجليزي، كانت واحدة فقط منهن من الأقرباء (هي زوجة عبد الرحمن المهدي خديجة بنت الخليفة محمد شريف). وكانت سبع من زوجاتهما من بنات أولياء وزعماء قبائل في منطقة الجزيرة والنيل الأبيض، كانت منهن دار النعيم بنت عبد

الباقي، من عائلة دينية عريقة في الكواهلة منحدرة من عبد الباقي النيل الولي (الذي اشتهر عام 1750م).

أبناء وبنات الخليفة عبد الله

تزوجت خمس من بنات الخليفة عبد الله التسع من أقربائهن. فقد تزوجن إما من أبناء الأمير يعقوب (حواء ونور الشام ومريم) أو محمود ود أحمد (نفيسة)، أو إسماعيل ود أحمد (سعدية). وتزوجت بنتان أُخْرَيَيْنِ من ولدي الخليفة علي ود حلو (سعدية وطاهرة)، وتزوجت واحدة (زهرة) من أحد الجعليين بشندي (كانت أمها جعلية، لذا فقد يكون هذا الزوج أحد أقربائها). وتزوجت البنت التاسعة (خديجة «الرضية») من محمد بن المهدي، وبعد طلاقه منها تزوجها أخاه البشرى. وكان زواج البشرى من خديجة بعد طلاقها من محمد يشابه زواج الخليفة من مريم بنت المهدي بعد طلاقه من أم كلثوم، ويؤكد على أهمية البقاء قريبا من مصدر «البركة» ومنبع إلهام المهدية. وبالإضافة لذلك، تزوجت إحدى بناته لمدة قصيرة من الطاهر بن المهدي، ولكنه توفي بعد شهر من زواجه.

أما أبناء الخليفة الثمانية عشر فقد تزوجوا من أربعين امرأة، إما في فترة المهدية أو العهد الإنجليزي – المصري. وكانت اختياراتهم لزوجاتهم توضح بجلاء مدى الترابط بين نخبة الصفوة المهدوية. وكانت من بين أولئك الزوجات تسع من القريبات من عائلة الأمير يعقوب. وكانت الأخريات من القريبات من جهة أمهات الأولاد، وكن من قبائل من غرب السودان وشرقه ومن القبائل النيلية شملت التعايشة والرزيقات والزغاوة والجميعاب والجعليين والمحس والدناقلة والكنانة والبني عامر. وكانت تسع منهن من بنات أمراء التعايشة. وكانت الأخريات من بنات أمراء آخرين في غرب السودان، وواحدة كانت بنت الأمير الدنقلاوي النور عنقرة. وكان من ضمن الأربعين زوجة اللواتي تزوجهن أبناء الخليفة الثمانية عشر ثلاث مصريات، وزوجتين على الأقل من عائلات تجارية مهمة هما فاطمة بنت ود التاي (بنت فضل السيد أحد مسؤولي السوق والمرسى)، وخديجة بنت الحاج أحمد العقاد. وكانت أربعة من الزوجات من عائلة المهدي الممتدة، كانت أهمها أم سلمة بنت المهدي، زوجة عثمان شيخ

الدين. وفيما عدا ذلك، تزوج داؤود من بدور بنت عبد الله الفاضل المهدي، وتزوج عبد السلام من قوت القلوب بنت عبد الرحمن المهدي، وتزوج الطيب واحدة من بنات حامد بن حامد عبد الله، ابن أخ المهدي.

أبناء وبنات الخليفة علي ود حلو

تزوجت ثلاث من بنات الخليفة علي ود حلو السبع من أقربائهن من جهة الأم أو الأب. فقد تزوجت صفية من ابن عم والدتها محمد المهدي ابن أحمد (أخ الأمير محمود ود أحمد). وتزوجت عائشة من ابن عمها حسين بن الخليفة شريف، بينما تزوجت حواء من ابن عمها (من جهة الأب) شيخ بلال مهل من دغيم. ومن بين الأربعة بنات الأخريات، تزوجت زينب من عيسى أحمد جفون، أحد امراء الشنخاب، وهو فرع من فروع الجِمِعْ بالنيل الأبيض (كان الخليفة علي ود حلو قد تزوج من امرأة من ذلك الفرَع، ولكنها لم تكن والدة زينب). وتزوجت نور الشام من عبد الباقي بنت أحمد المكاشفي، وهو ابن أمير مهدوي من عائلة دينية كان كبيرها هو الشيخ عبد الباقي النيل، من قبيلة الكواهلة، ويمت بصلة قرابة لزوجة عبد الرحمن المهدي. وكان المكاشفية يزعمون أنهم من الأشراف أيضا. وأخيرا، تزوجت أم مهل وبتول من ولدي الأمير يعقوب.

وتزوج 11 من أبناء الخليفة علي الحلو مما مجموعه 32 امرأة. وكان ولده الأكبر، محمد أحمد، قد تزوج كل زوجاته التسع في غضون سنوات المهدية. وكانت زوجاته «الشرعيات» هن عائشة بنت المهدي، أمينة عيسى أحمد جفون، من الشنخاب / الجِمِع (وهي بنت زوج أخته زينب من زواج سابق)، وامرأتين من أقربائه من دغيم. وكان تحته خمس من «السراري» منهن واحدة من جبال النوبة وأخرى من جنوب السودان. وتزوج بعض أبناء الخليفة على الآخرين حفيدتين من حفيدات المهدي، وأربع نساء من عائلة الخليفة عبد الله والأمير يعقوب (بنتان من بنات الخليفة، وبنت واحدة من بنات الأمير يعقوب)، وأربع من نساء الدغيم، وواحدة من الشنخاب / الجِمِع ورفاعة الهوي والمحس والحوازمة والتعايشة.

أبناء وبنات الخليفة محمد شريف

تزوجت أربع من بنات الخليفة محمد شريف من أسرة المهدي الممتدة، منهم أحد أبناء وأحفاد المهدي، وابن أخ المهدي والأمير محمد عثمان أبو قرجة (من أشراف القطينة). وتزوج خمسة من أبناء الخليفة محمد شريف من مريم بنت المهدي، وعائشة بنت الخليفة علي، وبنت محمد عثمان أبو قرجة، وبنت لأميردغيم (من أنصار أبا)، وامرأة من كنانة، وعائشة بنت عبد الباقي، أخت زوجة عبد الرحمن المهدي من عائلة دينية من الكواهلة.

أبناء وبنات أخوان وأخوات المهدي

توفي إخوان المهدي في سنوات المهدية الباكرة. ولم يتزوج منهم غير إثنين هما محمد وحامد، وصاهر أولادهما وبناتهما عوائل مهمة. فقد تزوجت خمس من البنات من شخصيات مثل الخليفة شريف (فاطمة بنت حامد)، والخليفة عبد الله (آمنة بنت حامد)، والفاضل المهدي (مياسة بنت حامد)، وأحد أقرباء الأشراف (زهرة بنت محمد)، ورجل من البقارة (بتول بنت محمد)، تزوجها بعد المهدية. وبعد مقتل الفاضل المهدي في الشكابة في عام 1899م، تزوجت مياسة بنت حامد رجلا من كنانة. أما أبناء إخوان المهدي الخمسة فقد تزوجوا من 22 امرأة، كان اثنان فقط منهن من الأشراف (إحداهن هي نفيسة بنت المهدي)، وكانت 13 منهن من عائلات مهمة في منطقتي الجزيرة والنيل الأبيض (شملت عائلات من كنانة ودغيم والعركيين والمسلمية واللحويين والحسانية)، وهذا يعكس، جزئيا، الأحوال في عائلة المهدي في سنوات الحكم الإنجليزي – المصري الباكرة. وكانت هنالك ثلاث من الزوجات من الرزيقات البقارة، وواحدة من البطاحين، وثلاثة فقط من القبائل النيلية (الجعليين والدناقلة).

أبناء وبنات الأمير يعقوب

نعلم أنه كان للأمير يعقوب 13 بنتا تزوجن جميعا. وكان ستة من رجالهن

من أقرباء الأمير يعقوب، منهم أربعة من أبناء الخليفة عبد الله، وأخ لمحمود ود أحمد، وابن أخ للخليفة. وتزوجت بنتان من بنات الأمير يعقوب من أميرين من الجعليين والشايقية، لتحقيق مطلب الخليفة المصاهرة بين «أولاد البلد» و»أولاد العرب». وتزوجت إحدى بناته من أحد أبناء الخليفة علي ود حلو، وتزوجت أخرى ولد الأمير إبراهيم محير (أمير الزيادية بدارفور). وتزوجت الأخريات من تعايشة لا يمتون لهم بصلة قرابة. وتزوج عشرة من أبناء الأمير يعقوب من 21 امرأة، كان خمس منهن من الأقرباء (ثلاث منهن من بنات الخليفة عبد الله، وأخت للأمير محمود ود أحمد، وبنت لشيخ الدين). وكان للأمير يعقوب تسع زوجات أخريات من بنات التعايشة وقبائل البقارة الأخرى. وتزوج ثلاثة من أولاده من قبيلة دغيم. وكان للأمير يعقوب ولد كان الوحيد الذي تزوج امرأة من المحس في شمال السودان النيلي. وكما كان هو الحال في زيجات بنات الأمير يعقوب، كان الغرض من تزويجه لأولاده من قبائل مختلفة هو تقوية التحالفات مع قبائل غرب السودان، ومع عائلة الخليفة علي ود حلو.

مجتمع في حالة تغيُّر

كانت العلاقات الاجتماعية بأم درمان في عهد المهدية تشي باستمرار كثير من النزعات والاتجاهات التي كانت قد ظهرت في خلال القرنين السابقين، وأيضا خلق شيء جديد وأكبر، استجابة لأخلاقيات وأحوال المهدية. وكان الاستيطان بالمدينة، على سبيل المثال، يتبع نمطا سابقا فيه يتوزع السكان على بحسب قبائلهم وأعراقهم، أحياء المدينة، التي يتوسطها «حي ملكي» مسور. وبدت أجزاء المدينة الجنوبية والوسطى والشمالية في غضون الثلاثة عشر للمهدية كأمثلة لمجتمع مختلط العرقيات وشديد الديناميكية. وسادت بعض الفرقان انتماءات (عرقية وقبلية) جديدة. وفي جانب آخر، أثبتت النشاطات الاقتصادية بأم درمان (خاصة فيما يتعلق بتجارة المسافات الطويلة على ظهور الإبلِ) غلبة السودانيين الشماليين النيليين وسكان البحر الأحمر. غير أننا نلاحظ أيضاً دخول السكان من غرب السودان (الفور، وللغرابة قبائل البقارة الرحل) وأفريقيا الوسطى السودانوية في مجال التجارة والحرف. وبصورة أعم، كان

تدخل الدولة المهدية في الاقتصاد يشابه السياسات المركزية للدول السودانوية السابقة، علما بأن تلك السياسات لم تلاق إلا نجاحا جزئيا، خاصة بعد فصل أمين بيت المال إبراهيم محمد عدلان من منصبه. وأفضت ممارسات المهدية في نهاية المطاف لأن تكون سياسة الدولة الاقتصادية خليطا من أشكال متعددة، فيها الضمان العام للسكان والتهريب الخاص.

ووضح أن الزيجات (المختلطة) التي تمت بين نخب المهدية أنتجت مجموعة حاكمة مختلطة الأعراق والقبائل. وإن كان مقصد المهدي والخليفة هو خلق مجتمع أنصاري أكثر وحدة عبر قضية مشتركة وهدف واحد، وتصاهر بين القبائل فقد أصابا قدرا من النجاح، فعائلات الطبقات العليا بالبلاد صارت تضم أناسا من قبائل وعرقيات مختلفة كانوا في الماضي بعيدين كل البعد (اجتماعيا وجغرافيا) عن مواقع السلطة والنفوذ.

وبالطبع كان مثل ذلك التوزيع للبنات (بغرض الزواج) بغرض تكوين مجموعة نخبوية، وتكوين تحالفات، وتحسين الأوضاع المستقبلية ممارسة معهودة في سلطنتي دار فور وسنار. بينما ظلت أغلب الزيجات في أوساط السودانيين تتم في نطاق العائلة الممتدة. غير أن من نتائج قيام دولة المهدية أن غدت «العائلات الممتدة» لكثير من النخب الشمالية تشجع التصاهر مع أعراق وقبائل مختلفة من القاطنين في الشمال النيلي والجزيرة ومناطق السودان الغربية. وكان هذا واضحا في تحالفات التصاهر التي تمت في أوساط عائلة المهدي الممتدة، التي جاءت بسبب رغبة الخليفة عبد الله وأقربائه التعايشة، والخليفة علي ود حلو وأقربائه الدغيم وكنانة في استغلال الفوائد العديدة التي تجلبها «بركات» المهدي.

وبالإضافة إلى علاقات الزواج المباشرة بين العوائل كانت هنالك أيضاً علاقات غير مباشرة عديدة أكثر اتساعا، مثل أفراد لا يمتون بصلة لبعضهم البعض يقترنون بأخوات، قد يكن من نخبة عائلة المهدي أو من عائلات تجار أثرياء أو عائلات دينية مشهورة. فعلى سبيل المثال، رغم أن صلات عائلة محمد شريف كانت في حدودها الدنيا مع عائلة الخليفة عبد الله في غضون سنوات المهدية بسبب صراعهم السياسي الطويل والمستمر، إلا أنهما، رغم ذلك، كونا عند نهاية المهدية عائلة ممتدة واحدة. ويبدو أن التصاهر بين عائلات النخبة قد

شجع على مَرْكَزَة «البركة» وحصرها في نطاقهم هم فحسب. وشمل هؤلاء من ينسبون أنفسهم للأشراف مثل أشراف دنقلا الذين انضموا لأشراف القطينة، وجعافرة النيل الأبيض والخرطوم، ومكاشفية الجزيرة، والشناقيط (مع أبناء أحمد شرفي). وكانت لعمليات التصاهر تلك فوائد مباشرة للعائلات الممتدة للخليفة عبد الله والخليفة علي الحلو، والذين «اكتشفوا» لهما نسبا شريفيا، حتى وهما يقبلان على الزواج من عائلات الدناقلة وعائلات الأشراف الآخرين.

واستغلت النخبة المهدوية نفوذها بطرقها المعتادة. وكتب بابكر بدري في مذكراته عن بحثه ذات مرة عمن يكفله ويرعاه في أيام عسرة شديدة، فذهب مع واحد من أهله للخليفة شريف ليطلب منه أن يمنحه أمة صغيرة يبيعها ويحل بثمنها بعض مشاكله المالية. فسأله الخليفة شريف عن اسم المسؤول الذي يرغب أن يكتب رسالة التوصية باسمه. وفي ذات المذكرات كتب بابكر بدري عن حركة الأشراف الفاشلة في عام 1891م، والتي أعتقل في خضمها عدد من دناقلة الجزيرة (منهم بعض أفراد عائلة المهدي) بنتهمة التواطؤ. ذكر بابكر بدري أنه بكى حزنا للذل والمهانة التي تعرض إليها أولئك الأشراف «بعد كل ما تقلبوا فيه من عز وترف في أيام سطوتهم عندما كان المهدي على قيد الحياة، وبعد وفاته (بقليل) لقد كانوا يعيشون في دور واسعة بها عدد كبير من الخدم والعاملين الآخرين، ويملكون الخيول المُطَهَّمة، وكانوا يكفلون ويحمون ويساندون أصحابهم، الذين كانوا يعلقون عليهم آمالا كبيرة». وفي ذات الوقت بدأت النخبة التعايشية في ممارسة نفوذهم الخاص عبر كفالة الآخرين. ويتذكر بابكر بدري قصة أحد أصحابه من التجار (اسمه الصادق عثمان) الذي كان الأمير عثمان شيخ الدين قد منحه امتيازا يقضي بألا يدفع الرجل سوى نصف قيمة جمارك البضاعة التي يجلبها للمدينة. وأعترف بابكر بدري في مذكراته بأنه كان يلحق بضاعته باسم ذلك التاجر كي يحصل على تلك الميزة التفضيلية. وكان التاجر الصادق عثمان قد خدم في السابق مع مشاة الجيش التركي – المصري، إلا أن صداقته مع الأمير شيخ الدين مكنته من جمع ثروة تقدر ب 60,000 ريال. ويمكن فهم غضب بابكر بدري من تفضيل الخليفة للبقارة، وصعودهم السريع في سلم الترقي الاجتماعي والمالي. غير أن ما لم يلاحظه بابكر بدري هو تكامل ودمج العديد من عرب البقارة في نظام

السودان النيلي الاجتماعي[39].

وكان أحد مقاييس ذلك الدمج والتكامل هو العنصر اللغوي. وذكر عصمن حسن زلفو أن كثيراً من البقارة بدأوا في استخدام لهجة اللغة العربية التي يتحدث بها الشماليون النيليون التي كانت سائدة في أم درمان، بسبب استقرارهم معه في أم درمان. وكان الأمير عثمان شيخ الدين يتكلم العربية بنتلك اللهجة الشمالية، ولم يكن يستطيع الحديث باللهجة البقارية. لذا كانوا يلقبونه بـ «ابن المدينة». ولتطوير قدرات شيخ الدين اللغوية أمر الخليفة عبد الله أمين سره الطيب هاشم بتدريس الأمير عثمان شيخ الدين اللغة العربية الكلاسيكية. ولا حاجة لنا بالقول إن كل شعر المهدية (وهو جزء مهم في التربية المهدوية) كان منظوما باللغة العربية الدراجة التي يتحدث بها شماليو السودان النيلي. واتخذت مجتمعات عديدة اللغة العربية لغة لها بعد ترحيلها بعيدا عن أم درمان. وفي تلك السنوات هجر الكنوز الذين هاجروا إلى الكوة لغتهم الأصلية بعد أن ارتحلوا من موطنهم في أرض النوبة بشمال السودان. بل وتخلوا عن عاداتهم في بلادهم الأصلية التي كان تقضي بالالتزام بزوجة واحدة، وتبنوا عادة تعدد الزوجات التي وجدوها في موطنهم الجديد، والتي كانت تشجعها المهدية.

وعلق اورفالدر، أقوى أسرى المهدية الأوروبيين ملاحظةً (حتى وإن كان منحازا)، على عملية الدمج والتكامل بأم درمان بالتالي:

«أعتقد أن البقارة (الذين نشأوا في السهول والغابات) والذين يعدون أبسط عقلا، وأكثر أمانة، ينبغي لهم أن يحكموا أولاد العرب المشهورين بالفساد. فهجرة البقارة لأم درمان، وخضوعهم لأوامر الخليفة قد ساهمت في ترويضهم، وحولتهم لقوم مدنيين. وهذا أمر مدهش بالفعل. وصاروا يمتلكون السلطة والثروة، وشرعوا في بناء دور أفضل، وارتداء ملابس أكثر نظافة مما اعتادوا عليه في مناطقهم، وكانوا يغسلون جلابيبهم أحيانا، والتي كانت في الماضي تنز بالدهن والزيت، وتفوح منها روائح كريهة. وبذل الخليفة جهدا كبيرا في تشذيب أخلاقهم وإصلاح ممارساتهم وسلوكهم الشخصي والعام. وتحسنت لهجتهم العربية (البقارية) كثيرا، وصار بإمكان كل من البقارة و»أولاد البلد»

فهم ما يقول الآخر دون عناء. ولم يعد بإمكان «أولاد البلد» أن يسخروا من إخوتهم القادمين من الغرب».

ولاحظ اورفالدر أن البقارة قد أصبحوا مهرة في أمور التجارة، ويديرون معظم تجارة التجزئة في أم درمان. «وعلى الرغم من أنهم لم يكونوا قد امتلكوا من قبل قرشا واحدا في حياتهم، إلا أن بريق الدولار أثار فيهم غريزة الطمع والجشع. فهم قوم أذكياء يتعلمون بسرعة، وسرعان ما فاقوا «أولاد البلد» في كثير من فروع التجارة[40].

لقد ظهرت التغيرات التي كانت تحدث في أم درمان نتيجة للاهتياج الاجتماعي الذي وقع في السنوات الأخيرة لسلطنة الفونج والحكم التركي – المصري. ولا شك بأنه كان من عوامل ذلك التغيير نمو الطبقة السودانية العربية – المسلمة عن طريق التثاقف **acculturation** والتمدين **urban-ization** . أو كما وصفه أحد الكتاب بأنه:» تجانس تدريجي للثقافة والتنظيم الاجتماعي». وأضاف أيضاً بأن «لم يعد الالتزام بالإسلام واللغة العربية في غضون سنوات الحكم التركي – المصري لمجرد اظهار الهَيْبَة (البريستيج)، بل كان أمرا لازما وضروريا للانتماء للمجتمع والنجاة (البقاء على قيد الحياة)». ويصدق هذا الكلام على عهد المهدية أيضا. كان على المرء أن أراد أن يحيا في عهد المهدية وأن ينخرط في مجتمعها أن يكون أنصاريا، وأن يتبع دينها (ويمارس طقوسه) وثقافتها العربية، تلك التي تجسدت في مجتمع أم درمان.

ويمكن لنا القوب بأن ذلك «التجانس» الأعظم، سواء أكان مقصودا أم لا، كان هو أعظم ثمرة لتعاليم المهدي وحكم خليفته. وبقي ذلك التجانس حتى بعد نهاية الدولة المهدية في عام 1898م[41].

الفصل السادس

تجربة أم درمان

«لقد كنت أنا من غامر بحياته محاولاً صد البواخر الغازية. أنا من لم يخش لقاء العدو. أنا من بدأت في استعادة حلفا برفقة ثمانية فقط من المقاتلين – اليوم أمسح وجهي بالتراب محاولاً دفن رأسي في الرمال، بلا تفكير في الاختناق، فقد شلّ التفكير في الموت عقلي، مع أني كنت في مواقف أكثر حرجاً سعيداً بلقائه. ثم تلقى بابكر مصطفى، الذي كان يقف على يميني جرحاً في يده اليسرى، فعاد إلي صوابي أخيراً، وتذكرت ما كنت قد وعدت به من معي من المقاتلين. خلعت عمامتي، وغمستها في الدم النازف من جرح رفيقي، وأحكمت رباطها على يدي اليسرى، وصحت عالياً في رفاقي: «الآن جُرِح اثنان منا!»

بابكر بدري. «حياتي».

لم يجد المراسلون الحربيون البريطانيون الذين رافقوا جيش كتشنر الظافر شيئاً يبعث على الاعجاب في أم درمان. فقد كانت بالنسبة لهم متاهة من الأكواخ والعشش الواهنة الفجة البناء. وكان أكثر من اشتَطَّ في هجاء أم درمان الصحافي بالديلي ميل جي دبليو استيفنس والذي شبه المدينة بأنها «حديقة حيوانات» وشبه مساكنها بأنها مثل «جحور الأرانب» و«أعشاش الطيور» و«خلايا النحل المزدحمة» و«حفر قذرة» وبيوت كلاب مبنية من الطين»، وأنها تشبه «حظائر للحيوانات المتوحشة». وختم أوصافه المقذعة بالقول بأن تلك

البيوت أشبه بـ «بيوت للقرود تمارس فيه الشهوات الأفريقية».

وكان هنالك أيضاً من هؤلاء المراسلين من هجا أم درمان، ولكن بدرجة أقل فظاظة. ومن هؤلاء ف. موريس، والذي أشاد ببطولة السودانيين، غير أنه وصف بطولتهم بأنها تحاكي «بطولة الوحوش الكاسرة» وأنهم «أكثر الطغاة الذين سودوا وجه هذه الأرض وحشية». وتساءل آخر (هو آر. دبليو. فلنكن) عما إذا كان بالإمكان جعل موقع الخرطوم السابق «سكنا صحيا يليق بالأوربيين، إذ أن إبقاء وادي النيل بأكمله تحت السيطرة المصرية أو بريطانيا العظمى هو أمر في غاية الأهمية». ولكن، في المقابل، أثار أرنست بينيت مراسل «جريدة ويست منستر» عاصفة من الجدال المحتدم لشجبه واستنكاره لمعاملة رجال الجيش البريطاني – المصري لجرحى جيش الخليفة، ولاستخدامه تعابير مثيرة للمشاعر مثل القتل الجماعي (أو بالجملة)، وسفك الدماء غير المبرر. ولام ذلك المراسل الصحافي الجنود البريطانيين والمصريين والسودانيين الحكوميين لقيامهم بأعمال وحشية ضد المدنيين وسلبهم ونهبهم إياهم ممتلكاتهم، مما يعد مخالفا للقوانين الدولية، وقرع كتشنر لقيامه بقصف قبة المهدي ونبش قبره وقطع رأسه (ودفنه لاحقاً في وادي حلفا)، ووصف كل ذلك بأنه «لا يعدو أن يكون عملا من أعمال بربرية القرون الوسطى الهمجية». ورفض الجيش البريطاني كلمات الصحافي المهاجم لرجاله، ونفاها جملة وتفصيلا، وصدقه في ذلك – فيما يبدو – رجال الحكومة البريطانية وقطاعات واسعة من شعبها.

وبعد أن وضعت «حرب النهر» أوزارها، كان على السلطات البريطانية أن تحدد كيف ستحكم الأراضي الشاسعة التي استولت عليها لتوها. وكان أول معضلة أمامها هي: ماذا ستفعل بأم درمان وسكانها الكثر من عرب غرب السودان، والذين ليست لديهم وسيلة أو مورد معلوم للعيش؟ فبدأت بتسوية نزاعات الأراضي، وتفريغ أم درمان والجزيرة من «الأفواه عديمة الفائدة» كما جاء في تعبير للورد كرومر، وإعادة المدنية للسودان بفتح الباب أمام التجار ورجال الأعمال الأجانب. ونشرت أول صحيفة ناطقة بلسان الحكومة (وهي Sudan Gazette) في 7/3/1899م إعلانا حكوميا رسميا للراغبين في إنشاء أربع مخازن تجارية لتقوم بتموين المحلات الصغيرة بالمشروبات الروحية والنبيذ والبضائع الأخرى بأم درمان، اثنان منها في منطقة العرضة، والآخر

في منطقة السوق. وبعد خمسة شهور على ذلك الإعلان نشرت تلك الصحيفة نبأ التصديق بفتح محلات لبيع الخمور لستة تجار في الخرطوم، ليلحقوا بمن صدق لهم بفتح محلات مشابهة في بربر وكسلا ودنقلا وحلفا. ولم يجد الأمر أي اعتراض علني من أي سوداني (على الأقل في ذلك الوقت).[1]

ومن جانبها عاشت أم درمان أياما عصبية وسكانها يتعرضون للسلب والنهب وتصفية الحسابات، خاصة من قبل «الجهادية» الذين سبق لهم العمل في الجيش المصري، خاصة في الأيام الثلاث التي أعقبنت سقوط دولة الخليفة. فبعد أن عادت الأمور لطبيعتها، وجد الأهالي عسرا شديدا في استعادة كثير من مسترقيهم الآبقين، والذين التحق بعضهم بجيش المستعمر الجديد، وفر البعض الآخر لمكان غير معلوم (نشر المؤلف عام 1992م مقالا بعنوان «استسلام وجهاء أم درمان» في العدد الثالث من مجلة **Sudanic Africa** فيه بعض التفصيل لهذا الأمر، وتجد ترجمته مبذولة في الشبكة الإسفيرية. المترجم). وأخذ نعوم شقير وغيره من رجال المخابرات يجوسون خلال بيوت الأهالي في أم درمان بيتاً بيتاً بحثا عن أي وثيقة مكتوبة عن المهدية، بينما أسرع أتباع الخليفة بحرق كل ما له صلة بالمهدي من منشورات أو جبب مرقعة، حتى ينفوا عنهم أي اتهام محتمل بالتبعية لذلك النظام الذي أيقنوا تمام اليقين بأنه قد هزم تماما. وبعد أيام قليلة غادر معظمهم أم درمان وآبوا لقراهم ومدنهم التي أتوا منها، وأستقر كثير منهم في الجزيرة، ولم يبق منهم في أم درمان سوى نحو خمسين ألفا. ولم يفكر أحد من هؤلاء المهاجرين أن يستقر في الخرطوم بشوارعها الفسيحة ذات الأشجار الظليلة، وبدا ذلك للبعض أمرا غريبا بعض الشيء. غير أن القس الأمريكي جي. كيلي قيفن يفسر الأمر بأن «البيوت في أم درمان – بعكس الخرطوم – كانت أرخص، والعيش فيها أقل تكلفة. وكانت بلدية الخرطوم تضع قوانين وتشريعات أشد صرامة من تلك التي كانت تطبق في أم درمان، والذين كان أهلها يعشقون «حريتهم الفردية المتوحشة». ولا بد أن العامل المالي الاقتصادي هو من حسم أمر الهجرة من أم درمان للخرطوم. وإن لم يكن الأمر كذلك، فلم ظل غالب المصريين وحي المسالمة في أم درمان، وقد عاد بعضهم للمسيحية أو اليهودية. وكان القس الأمريكي قيفن يأمل بالفعل في أن تزول أم درمان من الوجود، وكان يظن بأن عوامل الطبيعة (من مطر وريح)

كفيلة بأن تمسح أم درمان من على الأرض حتى لا تذر لها أثرا. وكتب في مؤلف له بعنوان «الاستسلام Capitulation (صدر في عام 1905م في نيويورك) يقول: «فلتزل أم درمان نهائيا عن وجه الأرض بعد أن زال المهدي ودعوته». ولاحظ في كتابه أيضاً أن السكان في أم درمان «لا يتنافسون على الحصول على قطع سكنية ذات زوايا / ناصية corner lots، إذ لا توجد زوايا أصلا. فعقول الغربيين وحدها هي التي تعمل على شكل زوايا وخطوط مستقيمة. بينما تعمل عقول أهل الشرق والمتوحشين على شكل منحنيات». وغاب عن تفكير ذلك القس أن أم درمان (مدينة المهدي) مثلت لكثير من السودانيين أكثر من مجرد مكان للعيش، فقد كانت تمثل تاريخهم وفكرهم أيضا.[2]

وشيدت أم درمان على ذات الفلسفة والطراز والنسق الذي بنت به سلطنة الفونج سنار. ومثلما كانت سنار هي «المحروسة المحمية» فقد كانت أدرمان هي «البقعة الطاهرة». إذ كان الناس في سنار (وفي أم درمان أيضا) يؤمنون بأن لدى حكامهم القدرة (البركة؟) على الشفاء وبث الحياة، فهم من يتحكمون في حركة السكان بالمنع أو السماح، واحتكار التجارة، وإصدار القوانين وغير ذلك. وورثت أم درمان أيضاً الكثير مما خلفه الحكم المصري – التركي للبلاد من صناعات بدائية ونظم وتقاليد. وبنيت كثير من مباني أم درمان بمواد (مثل الطوب والأخشاب) أخذت من الخرطوم، والتي كانت مواد بنائها قد أخذت من قبل مما وجد في بقايا مملكتي سوبا أو سنار (غير أني لم أر أثرا لأبواب سنار المنحوتة المشهورة). واعتمدت أم درمان أيضاً على السكان الذين خدموا الحكام السابقين للمهدية. وشمل هؤلاء بعض ملوك النوبة (كان أشهرهم أمين بيت المال إبراهيم محمد عدلان، والذي تولى إعادة تنظيم بيت المال، وكان ابن آخر ملوك سنار من الهمج). وكانت حتى «الطاقية أم قرينات» إحدى رموز الحكم التي كان يرتديها ملوك الفونج تستخدم في العهد المهدوي، رغم أنه لا يعرف مدى استخدمها في ذلك العهد.[3]

ولأم درمان دين على العهد المصري – التركي لا يخفى في جعل المدينة مركزا تجاريا واداريا في آن معا، رغما أن أم درمان تقف ايدلوجيا ضد «مدينة الترك»، تلك التي قال عنها أحد الزوار «فيها تجد كل شيء». ولعله من الحقائق الثابتة في عهد المهدية هو استفادته، بل اعتماده على تقنيات الإدارة وشئون الأفراد التي

ورثها من العهد النصري – التركي السابق. ويمكن القول بأنه، بصورة عامة، يمكن القول بأن نجاح المهدية يدين بالكثير للتطورات الكبيرة التي أحدثها الحكم المصري – التركي في السودان، خاصة فيما يتعلق بنمو الطرق الصوفية التي ساهمت بدور كبير في نشر الخطاب الإسلامي في السودان. هذا بالإضافة لطائفة الختمية (وما تفرع منها مثل طريقة الإسماعيلية في كردفان) التي خلقت شبكات اجتماعية، خاصة في أوساط التجار، وكذلك في «سيولة الهوية» التي جعلت من الممكن القبول بالمهدي على نطاق واسع.[4]

وفي ذات الوقت الذي كانت فيه أم درمان تستفيد مما خلفه نظام الحكم الذي سبقها، يجب تذكر أن هنالك كثيراً من صور الحكم والتنظيم وتفاصيل الحياة اليومية فيها تختلف عن ممارسات الحكم السابق. فمثلا كانت هنالك مسافة اجتماعية بين الأمراء والقادة وبين عامة الناس في غالب عهود السودان. غير أن تلك الظاهرة لم تكن موجودة في عهد مدينة يمكن مثلا أن ترى فيها «أمير الأمراء» يسير راجلا مع جندي عادي متشابكي الذراعين، كما حدث مع بابكر بدري. وبدت أم درمان للأنصار، على الأقل في سنواتها الأولى، بقعة يمكن فيها أن تحقق فيها أفكارهم عن «المهدي المنتظر».

كثيرا ما تبقى السمعة وتتجاوز في كثير من الأحيان المدينة. فحتى في القرن العشرين، وبعد أكثر من 400 عاما على تدميرها، بقيت «سوبا» على الألسنة، ويقسم البعض على أنها ينحدر من أصلاب من كانوا يسكنوها. وبالمقارنة ظلت أم درمان في غضون الحكم الثنائي مدينة تنبض بالحياة، وعدت هي أهم مركز تجاري في البلاد، و»العاصمة القومية» للبلاد، ولا غرو، فقد بدأت منها الحركات الوطنية والجمعيات الأدبية والاعلام (إذاعة «هنا أم درمان» مثلا). وحولت تلك الحركات الوطنية أم درمان من مدينة مقدسة إلى رمز قومي. ولم يكن هنالك شعور قومي موحد بالبلاد في القرن التاسع عشر. وعندما زار القس والمستكشف الجغرافي الإيطالي جونفاني بلترام الخرطوم عام 1853م لاحظ أن المدينة كانت «عامرة بالملاهي والطرب وحلبات الرقص وحفلات الأغاني ليلا ونهارا. ولا شك أن تلك الحالة تبعث على السرور والانشراح لكل طبقات الشعب. ولكن رغم هذا، فلم يكن أي هنالك بين الناس أي شعور بالمواطنة. صحيح، كان كل فرد في المدينة يحب منزله ومنطقته، ولكن رغم ذلك لا يوجد

ما يشير لاعتراف بالقطر كله». غير أنه لا بد أن يكون هنالك شعور بالهوية يتكون ببطء. ويتذكر يوسف ميخائيل (أحد الأقباط في كردفان إبان الحكم التركي – المصري) حادثة وقعت في الأبيض عندما كان هو وثلة من الطلاب الآخرين يهاجمون أحد الأساتذة الذي كانوا لا يحبونه. كتب يوسف ميخائيل ما نصه: « لم نكن نخاف منه، فهو رجل مصري، وجبان». ومن جانبه، زعم المدرس المصري أنه «لا يفهم هؤلاء الأولاد السودانيين». وعبر أحمد العوام (أحد المشاركين في ثورة أحمد عرابي مصر) بطريقة مباشرة عن عاطفة وطنية في كتابة دعائية للمهدية كان عنوانها: «نصيحة العوام» (الاسم الكامل للرسالة هو «نصيحة العوام للخاص والعام من إخواني أهل الإيمان والإسلام» نشرت في أم درمان بين عامي 1887 – 1888م (الموافق لعام 1305 هـ). وقد دافع العوام في رسالته عن المهدية بحسبانها انتفاضة إسلامية لـ «الأمة السودانية». وسيتطلب الأمر مرور بعض السنوات الإضافية قبل أن يغدو هذا النوع من الفهم شائعا بين الناس في شمال السودان. غير أن هنالك بداية لخطوات قد قطعت في هذا الباب، خاصة في أوساط السكان العرب المسلمين في تجربة عهد المهدية.

وسجل علي المهدي في مذكراته ما قاله أنصاري رافق وفدا سودانيا ذهب لمصر في 1888م: «عندما سألوني ما جنسي قلت لهم: أنا أحد رفقاء المهدي فقالوا لي: «وما هي قبيلتك قبل ظهور المهدي؟ هل أنت شايقي أم جعلي أم ماذا؟». أجبتهم بأني لا أعرف ما هي قبيلتي قبل ظهور المهدي. فسألوني عن بلدي، فقلت لهم بأن بلدي هي أم درمان بقعة المهدي».

مُلحق

جامعو المعلومات (مخبرو) الدراسة

- **عباس أحمد محمد**: هو ابن أحمد محمد (قدح الدم) الأمير المهدوي، وشيخ فلاتة (فولاني) أم درمان في غضون سنوات الحكم الثنائي. وهو خبير بشؤون مجتمع الفلاتة بأم درمان. قابلته بأم درمان عام 1987م.
- **عباس أحمد عمر**: هو ابن سنجك في عهد الحكم التركي – المصري، وأمير مهدوي. وهو من سكان الجزيرة أبا القدماء، وعمل تحت السيد عبد الرحمن المهدي، والامام الهادي. قابلته بالجزيرة أبا عام 1987م.
- **عبد القادر شريف عبد الله عبد القادر محمد**: هو أحد أقرباء الخليفة محمد شريف. ولد في حوالي عام 21895م بأم درمان. قابلته بأم درمان عام 1987م.
- **عبد الرحمن اسحق خضر**: هو حفيد خضر داؤود، اليهودي العراقي الذي عمل تاجرا في غضون سنوات العهد التركي – المصري، وأحد أفراد مجتمع حي المسالمة إبان عهد المهدية. قابلته بأم درمان عام 1987م.
- **أبونا دانيال**: رئيس أساقفة الكنيسة القبطية، وابن إبراهيم بيه خليل، التاجر المشهور إبان سنوات العهد التركي – المصري، وأحد أفراد مجتمع حي المسالمة إبان عهد المهدية. قابلته بالخرطوم عام 1986م.
- **أحمد مكي العربي**: خليفة الركابية الختمية بأم درمان، وحفيد الفكي عربي أحمد عبد الرحمن، الذي جلب (مع أخيه الفكي مكاوي) لركابية الأبيض وبارا لأم درمان في سنوات المهدية. قابلته بأم درمان عام 1987م.
- **أحمد محمد ود بدر شيخ أحمد سليمان**: خليفة القادرية في الفتيحاب، وحفيد شيخ أحمد سليمان الزنارخي، الذي أخذ الطريقة القادرية من شيخ ود بدر في أم ضو بان. قابلته بالفتيحاب عام 1987م.

- **علي حسن جميل:** دنقلاوي مولود في أم درمان في 1919م لعائلة من التجار وصناعي المراكب استقرت في كرري بأم درمان (مثل عائلة المهدي) إبان سنوات العهد التركي – المصري، وكانت تعمل بنقل الأخشاب من الجزيرة أبا. قابلته بأم درمان عام 1987م.
- **علي صديق وحسن عمر ود أرو:** أحفاد محمد صالح ود أرو، كبير مجتمع المحس في الأبيض خلال سنوات العهد التركي – المصري. كان «شيخ القرآن» بأم درمان في عهد المهدية، وأحد المقربين من الخليفة عبد الله. قابلتهما بأم درمان عام 1987م.
- **علي يعقوب الخليفة حلو:** هو حفيد الخليفة علي والخليفة عبد الله (عن طريق صفية بنت الخليفة). يعد من الخبراء في نسب عائلة الخليفة علي. قابلته بالخرطوم عامي 1986و1987م.
- **اليقرا هاريش بسيوني:** زوجة الراحل داؤود بسيوني بن موسى بسيوني (الذي كان اسمه الأصلي قبل أن يغير في عهد المهدية موشي بن زيون)، التاجر إبان سنوات العهد التركي – المصري، وأحد أفراد سكان حي المسالمة، وأحد المقربين من الخليفة عبد الله. قابلتها بالخرطوم عامي 1986و1987م.
- **آمنة بنت فرج الله يوسف:** أرملة السيد عبد الرحمن المهدي. قابلتها بأم درمان عامي 1986 و1987م.
- **فريدة بنت أسحق إسرائيل:** حفيدة إسرائيل داؤود بنيامي، التاجر المصري اليهودي في غضون سنوات العهد التركي – المصري، وإحدى سكان حي المسالمة. قابلتها بأم درمان عام 1987م.
- **هلالة آدم سليمان:** ابنة آدم سليمان، كنجارية من كتم بدارفور. كانت قد استرقت في سنوات المهدية، ثم انتهى بها المطاف في دار موسى بسيوني. قابلتها بالخرطوم عام 1987م.
- **إبراهيم بشرى أبو كدوك:** حفيد الأمير المهدوي حسن شرف أبو كدوك، من قبيلة البرتي. قابلته بأم درمان عام 1987م.
- **إبراهيم سليمان داؤود آدم منديل:** حفيد داؤود منديل، التاجر اليهودي ذو الأصل الجزائري، الذي عمل تاجرا إبان سنوات العهد التركي – المصري، وكان أفراد أحد سكان حي المسالمة. قابلته بأم درمان عام 1987م.
- **أسحق محمد الخليفة شريف:** حفيد الخليفة محمد شريف والمهدي (عن طريق مريم بنت المهدي)، ويعد خبيرا في نسب آل المهدي. قابلته بأم درمان عامي 1986و1987م.
- **إسماعيل صالح داؤود:** حفيد داؤود صالح، المصري الذي قدم من

إسنا للتجارة في الأبيض في غضون سنوات العهد التركي – المصري، واستقر بأم درمان في سنوات المهدية. قابلته بأم درمان عام 1987م.

- **عز الدين أبو القاسم أحمد هاشم:** هو ابن أبو القاسم هاشم سكرتير الخليفة، وكبير عشيرة الهاشماب. قابلته بأم درمان عام 1987م.
- **عز الدين الحافظ الفكي محمد:** حفيد الفكي محمد، أكبر أبناء أحمد هاشم، مؤسس عشيرة الهاشماب في بربر. قابلته بأم درمان عام 1987م.
- **الجيلاني خضر عبد الله:** من سكان القوز، ومن عائلة الخوالدة التي مارست الزراعة وتربية الحيوانات على ضفاف النيل الأبيض في جنوب الخرطوم. قابلته في القوز عام 1987م.
- **خالد أحمد شريف:** ابن أحمد شريف، رب عائلة المهدي، وحمو المهدي. قابلته بأم درمان عام 1987م.
- **محمد أحمد إسماعيل:** الحفيد الأكبر لمحمد وهبي حسان، المسؤول الرسمي عن محكمة السوق والشرطة بأم درمان في عهد المهدية. قابلته بأم درمان عام 1987م.
- **محمد داؤود الخليفة:** حفيد الخليفة عبد الله، وخبير في نسب آل الخليفة. قابلته بأم درمان والخرطوم عام 1987م.
- **محمد إبراهيم النور:** قاضي محكمة متقاعد، ولد بالجريف في 1901م. وهو ابن إبراهيم النور حامد، عامل البطانة في سنوات المهدية، وأحد المقربين من الأمير يعقوب، وينحدر من شيوخ محس جزيرة توتي، وهو أيضاً أحد أحفاد إبراهيم النور الجريفاوي أمين بيت المال في عهد المهدية (من ناحية والدته). قابلته بأم درمان عام 1987م.
- محمد يوسف حمد النيل: حفيد شيخ حمد النيل، الشيخ القادري. من قبيلة العركيين. قابلته بأم درمان عام 1987م.
- **القرشي (قرشي) محمد حسن:** ابن أخ الخليفة محمد شريف، خبير بمدائح المهدية. قابلته بأم درمان عام 1987م.
- **صادق حامد حامد:** حفيد شقيق المهدي، ومدير مكتب شؤون الأنصار بالجزيرة أبا. قابلته بالجزيرة أبا.
- **صادق (الصادق) المهدي:** رئيس الوزراء السابق، والحفيد الأكبر للمهدي. قابلته بالخرطوم عام 1987م.
- شريف عبد الرحمن النجومي: أكبر الشخصيات المهمة في قرية الكنوز، على النيل الأبيض. قابلته في الكوة عام 1987م.
- **صدقي إبراهيم مُخير:** ابن الأمير المهدوي إبراهيم ود مُخير، شيخ الزيادية في دارفور. قابلته بأم درمان عام 1987م.

- **الطاهر عبد الله النور:** أحد أفراد أشراف الدناقلة بالقطينة، على النيل الأبيض، وابن أخ (أبو أخت) زوجة المهدي حرم بنت النور. قابلته بالقطينة عام 1987م.
- **الطاهر محمد النيل:** أحد أقرباء زوجة المهدي عائشة بنت إدريس، وخبير بنتاريخ الأشراف. قابلته بأم درمان عام 1987م.
- **الطيب محمد الطيب:** خبير بالتاريخ والفلكلور السوداني. قابلته بالخرطوم عام 1987م.
- **التجاني عامر:** مولود بأم درمان عام 1911م، ويمت بصلة القرابة للأمير (الجعلي) محمد الخير عبد الله خوجلي. من كتاب الأعمدة المخضرمين بصحفية «السياسة»، وكاتب لعدد من المقالات عن أم درمان. ويعد من الخبراء في المهدية وأم درمان. قابلته بالخرطوم عامي 1986و1987م.
- **العمدة يحيى بابكر سليمان المك:** هو حفيد المك سليمان، زعيم الفتيحاب في عهد المهدية. قابلته في الفتيحاب في عام 1987م.
- **الوسيلة السماني وحسن النور وإبراهم النور شيخ برير:** أحفاد الشيخ (الجعلي) برير، شيخ السمانية، ومؤسس مدينة شبشة على النيل الأبيض إبان عهد الحكم التركي – المصري. قابلته في شبشة عام 1987م.
- **يوسف بدري:** هو ابن بابكر بدري. ولد في رفاعة في عام 1912م، وترعرع في رفاعة وأم درمان. تخرج من كلية غردون عام 1931م، وعمل ناظرا لمدارس الأحفاد لسنوات طويلة. قابلته بأم درمان عامي 1986 و1987م.
- **زكريا حنا الصراف:** ابن حنا ميخائل، القبطي المصري الذي عمل تاجرا بالسودان إبان عهد الحكم التركي – المصري، واحد سكان حي المسالمة. قابلته بأم درمان عام 1986م.
- **زينب عبد القادر بانقا:** حفيدة أحد شيوخ الجعليين وامرأة نمساوية كاثوليكية. من إحدى سكان حي المسالمة. تعد خبيرة في تاريخ أم درمان. قابلتها بأم درمان في عام 1987م.

مذكرات

NOTES

Chapter One

1. John Lewis Burchharft, Travels in Nubia (London: 1822), second edition, 236. Al-Maqrizi quoted in P.M. Holt, The Sudan of the Three Niles: The Funj Chronicle (Leiden: 1999), 153. Jay Spaulding and Stephanie Beswick, 'Sex, bondage and the market: the emergence of prostitution in northern Sudan,» Journal of the History of Sexuality, 5:4 (1995), 516-517. O.G.S. Crawford, The Fung Kingdom of Sennar (Gloucester: 1951), 134-142. S. Hillelson, «David Reubeni, an early visitor to Senna,» S.N.R., 16 (1933), 60.
2. For Sinnar and Darfur, see R.S. O'Fahey and J.L. Spaulding, Kingdom of the Sudan (London: 1974); R. S. O'Fahey, State and Society in Dar Fur (London: 1980); and Jay Spaulding, The Heroic Age in Sinnar (East Lansing: 1985). The following studies by Spaulding are particularly revealing: «The evolution of the Islamic judiciary in Sinnar,» The International Journal of African Historical Studies, 10:3 (1977), 408-426; «Slavery, land tenure and social class in the northern Turkish Sudan,» I. J. A. H. S., 15:1 (1982), 1-20; AND «The misfortunes of some – the advantages of others: land sales by women in Sinnar,» in Margaret Jean Hay and Marcia Wright, eds., African Women and the Law (Boston: 1982), 3-18. For the socio-economic development of the Turco-Egyptian period, see Anders Bjørkelo, Prelude to the Mahdiyya: Peasants and Traders in the Shendi Region (Cambridge: 1989).
3. Holt, Sudan of the Three Niles, 4. O'Fahey and Spaulding, Kingdom, 32-33, 79-80. Lidwien Kapteijns and Jay Spaulding, «Precolonial trade between states in the eastern Sudan, ca. 1700-ca. 1900, «African Economic History, 11 (1982), 36. Jay Spaulding, «The management of exchange in Sinnar, c. 700,» in Leif Manger, ed., Trade and Traders in the Sudan (Bergen: 1984), 36, 46. Arbaji

may in fact have been founded a century later, on the site of an earlier town: Crawford, The Fung Kingdom, 68.

4. Crawford, IThe Fung Kingdom, 296, 319-321, 324. Theodore Krump, Hoher und fruchtbarer palm-baum des heiligen evangelij (Augsburg: 1710), 273, 284-290, trans. Jay Spaulding and available at www.kean.edu/~jspauldi/krump2one.html. James Bruce, Travels and Adventures in Abyssinia, ed. J. M. Clingan (Edinburgh: 1860), 307, 313. O'Fahey and Spaulding, Kingdoms, 99. Holt, *Sudan of the Three Niles*, 25.
5. O'Fahey and Spaulding, Kingdoms. Passim. Crawford, The Fung Kingdom, 65-69, 296. Krump, Hoher und fruchtbarer, 266-267. Bruce, Travels, 314-315.
6. Crawford, The Fung Kingdom, 61-62. Bruce, Travels, 315-316. Burckhardt, Travels, 247-289. Bayard Taylor, A Journey to Central Africa, tenth edition (New York: 1856), 259-260. For Shendi's history and economy before Turco-Egyptian rule, see Bjørkelo, Prelude, 7-33.
7. O'Fahey and Spaulding, Kingdoms, 84. Burckhardt, Travels, 236-239. Regarding the Majadhib of al-Damir, see Albrecht Hofheinz, «Internalising Islam: Shaykh Muhammad Majdhub, scriptural Islam and local context,» unpublished doctoral dissertation (University of Bergen: 1996), and especially 2:576-579 for the destruction of al-Damir in 1823.
8. Burckhardt, Travels, 194-220.
9. O'Fahey and Spaulding, Kingdom, 63-65, 93, 136. The history of Taqali and its relation to the larger Nile Valley is the subject of Janet Ewald, Soldiers, Traders and Slaves (Madison: 1990). For the derivation of the word «Nuba,» see Soldiers, 48.
10. Ignatius Pallme, Travels in Kordofan (London: 1844), 50, 56, 258-277. For the Maghribin (or Magharba), see H. A. MacMichael, A History of the Arabs in the Sudan (Cambridge: 1922), 1:316-318.
11. Pallme, Travels, 186, 267-277, 292-293.
12. O'Fahey and Spaulding, Kingdoms, 141, 146, 160-161. For the symbolic significance of the sultan's fashir, see O'Fahey, State and Society. 23ff.
13. W. G. Browne, Travels in Africa, Egypt and Syria (London: 1799), 234-245, 297.
14. Browne, Travels, 236-240, 284-288. O'Fahey, Sate and Society, 139-144.
15. Gustav Nachtigal, Sahara and Sudan, trans. A. G. B. Fisher and H. J. Fisher (Berkeley: 1971), volume 4, 251-258. O'Fahey, State and society, 23-28.
16. Crawford, The Fung Kingdom, 118-126. Burckhardt, Travels, 389-

403.

17. Neil McHugh, Holymen of the Blue Nile (Evanston: 1994), 85-95, 116-128. El Sayed El-Bushra, «Towns in the Sudan in the 18th and early 19th centuries,» S. N. R., 52, (1971), 63-70. O'Fahey, State and Society, 26.
18. R. C. Stevenson, «Old Khartoum, 1821-1885,» S. N. R., 47 (1966), 1-38.
19. Elias Toniolo and Richard Hill, eds., The Opening of the Nile Basin (New York: 1975), 31-33. Taylor, A Journey, 269-278.
20. Stevenson, «Old Khartoum.» Joseph Churi, Sea Nile, the Desert and Nigritia (London: 1853), 130. Toniolo and Hill, the Opening, 35-38. J. A. Grant, Khartoum as I saw It in 1863 (Edinburgh: 1885), second edition, 10, 24.

Chapter Two

1. Babikr Bedri, Memoirs, trans. Y. Bedri and G. Scott (London: 1969), 20-21. F. Rehfisch, «A sketch of the early history of Omdurman,» S. N. R., 45 (1964), 35-47. Stephanie Beswick, Sudan's Blood Memory: The Legacy of War, Ethnicity and Slavery (Rochester, NY: 2004), 18-26. The name «Washal» appears in an elegy written for the Mahdi: Qurashi Muhammad Hasan, Qasa'id min shu ara al-mahdiyya (Khartoum: 1974), 290. Additionally, it is mentioned in the memoir of a Coptic eyewitness to the Mahdiyya, Yusuf Mikha'il Salih Muhammad Nur, «A critical edition of the memoirs of Yusuf Mikha'il,» unpublished D. Phil thesis (University of London: 1962), 164. On the identity of the Anaj, see O'Fahey and Spaulding, Kingdoms, 29. Rehfisch mentions the idea that Washal was an Anaj king and Umm Durman his wife.
2. Muhammad al-Nur b. Dayfallah, Kitab al-tabaqat fi khusus al-awliya' wa'l-salihin wa'l-ulama wa'l-shu ara fi'l-Sudan, third edition, ed. Yusuf Fadl Hasan (Khartoum: 1985), 288. The Mahas produced a number of teachers around whom schools and eventually villages were formed. Two of these were in the Khartoum are: Shaykh Idris wad al-Arbab at Aylafun and Shaykh Khujali Abd al-Rahman Ibrahim at Tuti. See Richard A. Lobban, «A genealogical and historical study of the Mahas of the Three Towns, S.N.R., 61 (1980), 89-109. Well into the nineteenth century villages were being formed in this manner, such as Shabasha on the White Nile settled by the Ja ali Shaykh al-Birayr wad al-Hasin.
3. W. G. Browne, Travels, 180, 459-460. Bayard Taylor, A Journey, 371 also mentions Kordofan merchants at Omdurman. Holt, The Sudan of the Three Niles, passim. Rehfisch, «A sketch.» Churi, Sea Nile, 138-140.
4. E. Hake, ed., The Journals of Major General C. G. Gordon at Khar-

toum (London: 1885), 173. See Ismail b. Abd al-Qadir's Kitab sa adat al-mustahdi bi-sirat al-Imam al-Mahdi, ed. M. I. Abu Salim (Beirut: 1982), 343-345. Al-Āthār al-Kāmila, 4:473. P. M. Holt, the Mahdist State in the Sudan, second edition (Oxford: 1970), 101.

5. Holt, Mahdist State, 104. The Mahdi's family claimed descent from the Hashimite clan of the Prophet Muhammad, hence their adoption of the honorific title «Ashraf.»

6. Al-Athar al-Kamila, 1:124, 4:594, 4:636. Qur'an 14:44-46, translated by N. J. Dawood, The Koran, fifth revised edition (London: 1995), 183. See also M .I. Abu Salim, Ta'rikh al-Khartum (Beirut: 1979), 84.

7. Gordon, Journal, op. cit., 160. The Sudanese soldier Ali Jifun recalls in his memoirs that Sayyid Hasan al-Mirghani (d. 1869) had prophesied «the final struggle for supremacy in the Soudan» at Karari, in which the English would prevail and regenerate the Sudan. See Percy Machell, «Memoirs of a Soudanese Soldier,» Cornhill Magazine 74/n.s. 1 (1896), 338. Charles Neufeld, a German prisoner in Omdurman, writes of Mahdist expectations of a final confrontation at Karari: A Prisoner of the Khaleefa (London: 1899), 260-261. This point is echoed by Ismat Hasan Zulfo, Karari (Khartoum: 1973), 39-340, 349.

8. Bayard Taylor, A Journey, 278-280, noted Khartoum's unhealthiness and said «the opposite bank of the river is considered more healthy.» The idea of moving the capital during the Turco-Egyptian era is mentioned by R. W. Felkin in «The Soudan Question,» Contemporary Review, 74 (1898), 488. See also Richard Hill, Egypt in the Sudan (London: 1959), 114.

9. Daftar al-sadir 2/42.

10. Daftar al-sadir 2/326, 513, 514, 575.

11. Ibrahim al-Burdayn, «Report on the fall of Khartoum.» CAIRINT 1/10/52. Fr. Joseph Ohrwalder claimed that only three days were given to abandon Khartoum, but he refers to the initial order of evacuation, which was enforced upon all Europeans and others of suspect loyalty: F. R. Wingate (from Fr. Ohrwalder), Ten years' Captivity in the Mahdi's Camp, third edition (London: 1892), 151.

12. F. Rehfisch, «Omdurman during the Mahdiya,» S.N.R., 48 (1967), 34.

13. Descriptions of Omdurman are to be found in most of the European memoirs from the Mahdiyya, especially in Rosignoli (ed. Rehfisch, «Omdurman during the Mahdiya») 34 and passim. Bennet Burleigh, Khartoum Campaign 1898 (London: 1899), 130.

14. Interview with al-Tijani Amr, 23 December 1986, Khartoum. See Abu Salim, Ta'rikh, 94, 108. Expedition going east mobilized at the

tomb of Shaykh Khujali in HAlfayat al-Muluk, on the east bank of the main Nile.

15. Similarly, The Mahdist jihadiyya at Sinnar lived apart from other troops drawn from the villagers and tribal levies, and their garrison was known as al-Kara: see Daftar al-sadir 2.342. Several explanations have been offered for the origin of the name, including French, Turkish, and Sudanese derivations. More simple (and convincing), Kara is the name of an ethnic group in southwestern Darfur and Bahr al-Ghazal that contributed many professional soldiers, and as far back as the Funj sultanate it was common to name a settlement or fortress after its dominant people: Abu Salim, Ta'rikh, 39. For the practice of military slavery in the Sudan, see Douglas Johnson, «Sudanese military slavery from the eighteenth to the twentieth century,» Slavery and Other Forms of Unfree Labour, ed. Leonie Archer (London: 1988), 142-156.

16. Rosignoli, op.cit., 38. The Khalifa wrote to his amir Hamdan Abu anja of plans to build a wall for the mosque on 14 September 1885 (Daftar al-sadir 2/426). Egyptian Military Intelligence estimated the mosque to be 1000 yards by 800 yards: General Military Report 1890 (London: 1891). Extensive accounts of the prison and its keeper, Idris al-Sayir, are given in the memoirs of the European prisoners. See also Burleigh, Khartoum Campaign, 216-226.

17. CAIRINT 1/10/52. General Military Report 1890 mentions that postal service camels were also kept there. Ibrahim Muhammad Adlan served as Amin Bayt al-Mal from 1886 to 1890.

18. Market cout: Daftar al-sadir 9/160 and Rosignoli, op. cit., 37. Treasury court: Daftar al-sadir 13/3/355. See also Holt, Mahdist State, 131-132,261ff. Abu Salim, Ta'rikh, 104.

19. Daftar of Ali al-Mahdi (MAHDIA 8/10/70), 166ff. see also Na'um Shuqayr,Ta'rikh al-Sudan al-qadim wa'l-hadith wa jughrafiyatuhu (Cairo: 1903) 3:354.

20. Holt, Mahdist State, 193.

21. Rosignoli, op.cit., 44. Letter of Muhammad Uthman Khalid to the Khalifa (MAHDIA 2/20/1/15). Ibrahim Fawzi, al-Sudan bana yaday Ghurdun wa Kitshanir (Cairo: 1901), 2:200-204.

22. Rosignoli, op.cit., 42.

23. Abu Salim, Ta'rikh, 86f., Shuqayr, Ta'rikh, 3:528.

24. Babikr Bedri Memoirs, 222. The role of F.R. Grenfell. Sindar of the Egyptian army, in planting the idea of the Khalifa's treachery in the minds if Sudanese is discussed by Abd al-Wahhab Ahmad Abd al-Rahman in Tushki (Khartoum: 1979), 154-162.

25. Rosignoli, op.cit., 40. Babikr Bedri, Memoirs, 144-145. The Khalifa's involvement in the economy follows the precedent of earlier

Sudanic kingdoms: See O'Fahey and Spaulding, Kingdoms. 54ff, 160ff. Abu Salim, Ta'rikh, 86.

26. General Report on the Egyptian Soudan 1895 (London: 1895), 9 states that the mulazimin enclosure measured 900 yards by 1,500 yards.
27. Two chief judges were arrested and executed at this time, Ahmad Ali in 1894 and Husayn Ibrahim wad al-Zahra in 1895. Between 1892 and 1897, three men headed the Bayt al-Mal: al-Nur Ibrahim Jirayfawi (1889-1892), al Awad al-Mardi (1893-1896 and three months in 1897), and Ibrahim Ramadan (1896-1897).
28. Rosignoli, op.cit., 58-59. General Report 1895, 4, 9-10.
29. Babikr Bedri, Memoirs, 222. The other two events were the fall of Dongola in 1896 and the massacre of the Ja'aliyin at Matamma in 1897.
30. P. M. Holt, ed. And trans., Calendar of Correspondence of the Khalifa Abdullahi and Mahmud Ahmad (Khartoum: 1950 [sic: 1951]), 25 n.39, 80 n. 280, 120n. 411.
31. Babikr Bedri, Memoirs, 226. Sudan Intelligence Report No. 60 (Cairo: 1898), 47-48.
32. See for example the Mahdi's letter to Muhammad al-Tayyib al-Basir: al-Athar al-Kamila, 1:15. Holt, Mahdist State, 54. For the concept of hijra in the West African jihad movements, see the treatise by Uthman ibn Fudi (Usuman dan Fodio), Bayan wujub al-hijra ala'l-ibad, ed. And trans. F. H. El Masri (Khartoum: 1978).
33. See for example al-athar al-Kamila, 1:139. John O. Voll, «The Mahdi's concept and Use of Hijra,» Islamic Studies, 26:1 (1987), 31-32.
34. Interview with al-Tahir Abdallahi al-Nur, 16 July 1987, Qitayna. Intelligence Report Eygpt (I.R.E.), no. 1, 2, 4 (1892).
35. Interviews with Izz al-din al-Hafiz Muhammad Ahmad Hashim, October 1987, Omdurman and Ali al-Siddiq Muhammad Salih wad Uru, april-October 1987, Omdurman. Yusuf Mikha'il, Memoirs, 178-180.
36. Invitations to hijra are contained in the Dafatir al-sadir, 1-6. For the settlement of disputes and hearing of complaints, see for example 2/29, 2/232, 2/288.
37. Daftar al-sadir 3/4.
38. Daftar al-sadir 10/133, 134. The letters of 1304 are addressed mainly, though not exclusively, to the Arab tribes of the west. See the Dafatir al-sadir 10-11.
39. From Ahmad Ali to al-Nujumi, 1 Rajab 1304, in the papers of the Qadi al-Islam (MAHDIA 1/42/5). Ewald, soldiers, 118-129.
40. Al-Athar al-Kamila, 4:594, 5:783. Daftar al-sadir 2/247, 2/428,

11/61, 11/178.

41. Ibrahim al-Burdayn, «Report on the fall of Khartoum,» CAIRINT 1/10/52/
42. Letters of safe conduct are found throughout the Dafatir al-sadir. See for example Daftar al-sadir 2/545.
43. H. A. MacMichael, The Tribes of Northern and Central Kordifan (Cambridge: 1912), 43-44. Gordon, Journal, op.cit., 221. MAHDIA 2/26/2/27, 2/26/2/33 and 8/10/70.
44. MAHDIA 2/3/2/31, 2/3/3/12, 2/77/22.
45. MAHDIA 2/2/1/2, 2/3/3/2. Babikr Bedri, Memoirs, 213-215.
46. MAHDIA 2/1/1/6. Daftar al-sadir 2/229, 301. Babikr Bedri, Memoirs, 196.
47. General Report 1895, 24. Ibrahim Fawzi, al-Sudan, 2:82. CAIRINT 1/17/97/1. Interview with Ali Siddiq wad Uru, 24 April 1987, Omdurman.
48. Holt, Mahdist State, 104. Muammad Uthman Khalid to the Khalifa, april 1897 (MAHDI 2/27/80). Interviews with al-Jilani Khidr Abdallahi, November 1987, al-Qoz.
49. Ibrahim al-Burdayn, «Report,» op.cit. Sir William Garstin, Report on the Soudan, Command Paper, Egypt n. 5 (London: 1899). Babikr Bedri, Memoirs, 141-142. Bjorkelo, Prelude, 82 ff. and 137-147.
50. Mohammad Sa'id al-Qaddal, al-siyasa al-iqtisadiyya li'l-dawla al-Mahdiyya (Khartoum: 1986), 80ff. Daftar al-sadir 2/304, 404, 490; 3/31; 6/18. Holt, Mahdist State, 176. MAHDIA 1/42/5.
51. MAHDIA 2/8/1/108, 2/20/3/67. Apparently Sudanese also made the ziyara to Aba Island, birthplace of the Mahdiyya, at this time: Interview with al-Tayyib Muhammad al-Tayyib 17 November 1986, Khartoum.
52. MAHDIA 2/6/2/68, 2/8/2/79. Qurashi Muhammad Hasan, Qasa'id, 297. Wad Surkatti's removal of his shoes is reminiscent of the ritual before entering the Keira sultan's fashir: See Nachtigal, Sahara and Sudan, 4:258.
53. Qurashi Muhammad Hasan, Qasa'id, 167 and MAHDIA 2, passim. See also Ibrahim Fawzi, al-sudan, 2:25, 292.
54. MAHDIA 2/21/2/71, CAIRIT 1/20/113, 3/10/190.
55. General Military Report on the Egyptian Sudan, 1891 (London: 1892), 16. Babikr Bedri, Memoirs, 61. Bennett Burleigh, Khartoum Campaign 1898 (London: 1899), 237.
56. Quraish Muhammad Hasan, Qasa'id, 116-117. Interview with Abd al-qadir Sharif Abdallah, April 1987, Omdurman. MAHDIA 2/16/2/30, 2/17/2/18, 2/18/2/58, 2/19/1/8, 2/27/80. For the tradition of the Sufi Khalwa as a place of healing, see Ali Sa-

lih Karrar, the Sufi Brotherhoods in the Sudan (Evanston: 1992), 140ff. O'Fahey and Spaulding, Kingdoms, 42-43.

57. INTEL 2/41/341/21. Babikr Bedri, Memoirs, 224, 236ff

58. Holt, Mahdist state, 254. Lord Cromer, Report on the Finances, Administration and Conditions of Egypt and Sudan, 1904 (London: 1905), 115.

59. Gordon estimated the Khartoum population at 34,000 in Sept. 1884: Journal, 8, 171. The figure of 30000 was given at the trial of Hasan Bey Bahnasawi in1887: CAIRINT 1/14/86.

60. CAIRINT 1/4/20, 1/8/38. Ibrahim Fawzi, al-Sudan, 2:2. Rosignoli, op. cit., 34, 42. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 283. General report 1890, 17. General Report 1895, 3.

61. F. R. Wingate (Rudolf C. Slatin), Fire and Sword in the Sudan, second edition (London: 1896), 421, 455. Shuqayr, Ta'rikh 3:454, 534. Wingate (Ohrwalder), Ten Year's Captivity, 225, 283. Yusuf Mikha'il, Memoirs, 173. General Report 1895, 6 MAHDIA 8/10/70. Ibrahim Fawzi, al-Sudan, 2:200. CAIRINT 1/13/87.

62. Neufeld, A Prisoner, 139. MAHDIA 2/1/3/1, 2/3/2/43, 2/3/3/12, 2/17/1/20. F. Rehfisch, «An Unrecorded Population Count of Omdurman,» S.N.R., 46 (1965), 33-39.

63. Taj Hargery, «The suppression of slavery in the Sudan, 1898-1939,» unpublished D. Phil. Thesis (Oxford: 1981), 5-16, 52-70. Hargey estimates that there were 75,000 slaves in the city in 1898. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 386. Bayard Taylor, A Journey, 278. Richard Hill, Egypt in the Sudan, 161-162.

64. CAIRINT 3/10/190, 1/10/52, 1/16/96. General Report 1890, 17. General Report 1891, 7. Rosignoli, op. cit., 38. Ahmad wad Sa'd statement in Yahya Muhammad Ibrahim, Ta'rikh al-ta lim al-dini fi'l-sudan (Beirut: 1987), 433-434.

65. Sudan Intelligence Report n.60 (May-December 1898), 52. Mhammad abd al-Rahim, Al-Nida fi daf al-iftira (Cairo: 1953), 255-256.Giffen, Egyptian Sudan, 67. W. H. McLean, The Planning of Khartoum and Omdurman (London: 1911). Hasan Zaki account: SAD 407/6/1-14.

66. MAHDIA 2/3/3.

67. S.I.R. 60, 54-58, 70-74 and CAIRINT 1/63/328.

Chapter Three

1. Babikr Bedri, Memoirs, 31, 213, 228. Wingate (Slatin), Fire and Sword, 522. Daftar al-sadir 11/231.

2. Burleigh, Khartoum Campaign, 239-40.

3. MAHDIA 1/42/11/1 and 7. A defective version of this list is given

in S.I.R. 60, 54. Holt, Mahdist State, 244ff.

4. Zukfo, Karari, 10. Husayn sid Ahmad al-Mufti, Tatawwur nizam al-qada fi'l-mahdiyya (Khartoum: 1959), 134, 144. Interview with Abbas Ahmad Muhammad, 13 October 1987, Omdurman.
5. Yusuf Mikha'il, Memoirs, 219. Babikr Bedri, Memoirs, 214, 238.
6. S.I.R. 60, 44-48, and Zulfo, Karari, 130-150.
7. Yusuf Mikha'il, Memoirs, 147, 168. Daftar al-sadir 11/135. Al-Athar al-Kamila, 4:476.
8. Wingate (Ohrwalder), Ten Year's Captivity, 46, 360, and Wingate (Slatin), Fire and Sword, 293, 577. Yusuf Mikha'il, Memoirs, 189-191. Rosignoli, op. cit., 56.
9. Husayn Sid Ahmad, Tatawwur, 152-153. CAIRINT 1/40/242. Rosignoli, op. cit., 56.
10. Zulfo, Karari, 543. Ya'qub Abu Zaynab survived Karari, was wounded at Umn Dibaykarat and died in Omdurman some years later. Babikr Bedri, Memoirs, 235.
11. Holt, Mahdist State, 160ff. PMH 1/4/84, 109. Daffar al-sadir 2/379-380; 5/52-53. MacMichael, Tribes, 125-128. Al-Athar al-Kamila, 5:910. Interview with Khalifa Ahmad Makki Arabi, 22 October 1987, Omdurman; Muhammad Yusuf Hamad al-Nil, 14 October 1987, Omdurman; Siddiq Ibrahim Mukhayyir, 9 October 1987, Omdurman. Yusuf Mikha'il, Memoirs, 100ff. R. Dekmejian and M. Wyszomirski, «Charismatic Leadership in Islam: the Mahdi of the Sudan,» Comparative Studies in Society and History, 14 (1972), 193-214. The authors rely exclusively on R.L. Hill's Biographical Dictionary of the Sudan (London: 1967), second edition, a work that did not claim to be comprehensive – indeed, many significant figures from the Mahdiya are missing from it. Additionally, the categories «merchant,» «slave traders,» and religious leaders» are not mutually exclusive in Sudan's history.
12. Ali Salih Karrar, The Sufi Brotherhoods, Lidwien Kapteijns, «The religious background of the Mahdi,» African Perspectives, 2 (1976).
13. General report 1890, 15. I.R.E. 32 (1894). SAD430/6/4. MAHDIA 2/8/2/11. Interview with Khalifa ahmad Makki Arabi, 11 October 1987, Omdurman. Babikr Bedri, Memoirs, 170-171. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 359.
14. Muhammed al-Makki was khalifa of his father, the founder of the Isma'iliyya tariqa, which was an offshoot of the Khatmiyya. Among the Hashimab with Tijani connections were Abu'l Qasim Ahmad Hashim, his brother al-/tayyib, their cousin the amir Abd al-Halim Musa'id, and Muddathir Ibrahim al-Hajjaz. Interview with al-tayyib Muhammad al-Tayyib, 17 November 1986, Khartoum. Babikr Bedri, Memoirs, passim.

15. R. Hill, Egypt in the Sudan, 49. Cf. SAD 404/10/1-22.

16. Daffar al-Sadir 6/6. Babikr Bedri, Memoirs, 184, 202. Cambridge Ms. Or. 234. MAHDIA 2/19/1/28.

17. CAIRINT 3/10/197 and MAHDIA 1/43. Interview with Zaynab Abd al-Qadir Ban Naqa, 10 May 1987, Omdurman.

18. Holt, Mahdist State, 251. Wingate (Slatin), Fire and Sword, 408 and General Report 1895, 29. Daffar al-sadir 2/142, 226, 500, 11/108. MAHDIA 1/35, 2/6/4/12, 2/8/3/28, 2/172/27, 2/20/2/43, 2/78/22.

19. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 224, 297, 304.

20. Shuqayr, Ta'rikh, 3:608. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 61. Interview with Sharif al-Nujumi, 25 September 1987, Omdurman. Yusuf Mikha'il, Memoirs, 187-188.

21. Shuqayr, Ta'rikh 3:553, 627. Hearing complaints (nazr al-mazalim) is a traditional prerogative of the ruler in an Islamic state. See R. Levy, The Social Structure of Islam (Cambridge: 1957), 347-350. Perhaps more relevant, it was also the practice in Sinnar: see Krump, op. cit., 300. Interview with Allegra Basyuni, 8 December 1986, Khartoum. Holt, Mahdist State, 251 and Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 301. Yusuf Mikha'il, Memoirs, 221-222.

22. Rosignoli, op. cit., 38-39.

23. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 275-77.

24. Wingate (Slatin), Fire and Sword, 430. Collective responsibility, an important feature of Mahdist teaching, was significantly also the practice in Sinnar: see Spaulding, «Taxation,» 130, and Spaulding and Beswick, «Sex, bondage,» 517.

25. Qaddal, al-Siyāsa, 161-193. Holt, Mahdist State, 252. Al-Nur Ibrahim Jirayfawi was three-quarters Mahasi (both maternal grandparents were Mahas of Tuti Island and his paternal grandmother was a Mahasiyya), but his paternal grandfather was from the region of Dar Silayh (Wadai) in the central Sudan. He was born and raised in Jirayf Nuri above Dongola, from where he got his name. He is often misidentified as «Takruri» or Shaiqi. Interview with Muhammad Ibrahim al-Nur, 28 September 1987, Omdurman.

26. MAHDIA 1/43 and S.I.R. 60, 54-58, 64. Holt, Mahdist State, 252-254.

27. Wingate (Slatin), Fire and Sword, 544-546, and Husayn Sid Ahmad, Tatawwur, 133, 139-147.

28. Daftar al-sadir 13/3/355 and MAHDIA 1/43.

29. Mahdist jihadiyya were not the first slave soldiers to misuse their authority for extortion: Cf,. Holt, Sudan of the Three Niles, 126. MAHDIA 2/7/4/44. Babikr Bedri, Memoirs, 217-218.

30. Rosignolil, op. cit., 37-38. Interview with Muhammad Ahmad Isma'il, 7 June 1987, Omdurman. Husayn Sid Ahmad, Tatawwur, 177-181. M. I. Abu Salim, «Al-Bulis fi'l-mahdiyya,» Majallat al-Bulis (July: 1966), 33-34. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 339-40. Husayn Sid Ahmad writes of the «mahkamat al-muhtasib,» which strictly speaking is incorrect since there was no official by that name in Omdurman, although such a title is true to the spirit of Muhammad Wahbi's office. I.R.E., 41 (1895) names one Hasan Khalil as «head of the market,» presumably replacing Muhammad Wahbi.
31. Wingate (Slatin), Fire and Sword, 570. PMH 1/1/16.
32. MAHDIA 1/42/12, 1/43 and S.I.R. 60, 58.
33. Daftar as-sadir 2/268-269, 570. Interview with Allegra Basyuni, 14 March 1987, Khartoum.
34. Daftar al-sadir 2/14, 516-517 and Husayn Sid Ahmad, Tatawwur, 177-181. Al-Athar al-Kamila, 5:864. Interview with Muhammad Yusuf Hamad al-Nil, 14 October 1987, Omdurman. Ahmad al-Rayyih was likely a descendant of Muhammad Madani Dushayn (fl. 1680), the founder of Wad Madami.
35. General Report 1895, 9. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 304. Report of Major Penton, Principal Medical Officer, Report on the Finances, Administration, and Condition of Egypt and the Soudan, 1899 (London: 1900), 53-54. SAD 646/4/1-83, 679/2/1-88. Samuel Baker, The Albert N'yanza: Great Basin of the Nile (London: 1888), reprint of the 1866 edition, 7.
36. Al-Athar al-Kamila, 5:822. Daftar al-sadir 10/183 and CAIRINT 1/13/87.
37. J. B. Christopherson, «Description of Sudanese native remedies in the Mahdi's and Khalifa's time in Omdurman,» typescript, 1907, SAD 407/6/1-28. Pmh 1/4/10.
38. Christopherson, op.cit. Yusuf Mikha'il, Memoirs, 168.
39. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 289, 304, and Wingate (Slatin), Fire and Sword, 455. Interview with Ibrahim Sulayman Mandil, 15 September 1987, Omdurman. Fr. Rolleri comments upon the water-filled «holes and ditches» in Khartoum in 1881, also caused by home building: op.cit., 42.
40. General Report 1895, 10. Interviews with al-Tijani Amr, 23 December 1986, Khartoum and Abbas Ahmad Muhammad, 13 October 1987, Omdurman.
41. Abu Salim, «al-Bulis.» Interview with al-Tijani Amr, 23 December 1986, Khartoum. Ali al-Mahdi, Daftar, 171. Shuqayr, Ta'rikh, 3:649. Interview with Sharif al-Nujumi, 19 June 1987, Omdurman.

Chapter Four

1. Babikr Bedri, Memoirs, 194. Shuqayr, Ta'rikh 3:139. Other versions of the Mahdi's oath (bay a),
2. slightly different in wording although similar in meaning, are given in the accounts of Wingate (Slatin), Fire and Sword, 288-289, and Babikr Bedri, Memoirs, 29.
3. Shuqayr, Ta'rikh 3:366-371, and al-Athar al-Kamila. 1:91, 5:806.
4. Arabic: al-Rif, literally «countryside.» In Sudan it referred specifically to Egypt, and Egyptians
5. were known as Aw;ad al-Rif. Since the Mahdi is warning against the allure of material comforts, «civilization» seems an appropriate translation.
6. Al-Athar al-Kamila, 1:108.
7. See Soad el-Fatih, «The teachings of Muhammad Ahmad, the Sudanese Mahdi,» unpublished
8. M.A. thesis (University of London: 1961) and Aharon Layish, «The legal methodology of the Mahdi in the Sudan, 1881-1885,» Sudanic Africa, 8 (1997), 37-66. Needless to say, the Mahdi's status as Mahdi implies that his practice, his Sunna, transcend ordinary jurisprudence.
9. Ibrahim Fawzi, al-Sudan, 1:225-229, 2:8. Al-Athar al-Kamila, 1:76, 1:158, 2:244, 3:350. Babikr
10. Bedri, Memoirs, 33-34. Shuqayr claims the Mahdi forbid the wearing of gold and silver, Ta'rikh, 364-366.
11. The Madhi was certainly not the first Sudanese leader to regulate bride prices: for the sumptuary
12. laws of Sinnar, see Spaulding, The Heroic Age, 104ff., and Spaulding and Beswick, «Sex, bondage,» 517.
13. Griselda al-Tayyib, «An illustrated record of Sudanese national costumes,» unpublished M.A.
14. thesis (Khartoum University: 1976). This style of shaven head, known as a jabana after the coffee pot it resembled, is visible in sketch made of the slain Amir Abd al-Rahman al-Nujumi at Tushki: Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 264. Al-Athar al-Kamila, 5:995.
15. Soad el-Fatih, op.cit., 178.
16. Interview with Amina bint Farajallah Yusuf, 1987, Omdurman. Al-Athar al-Kamila, 5:947, 7:4d.
17. Al-Athar al-Kamila, 3:325, 3:359, 5:905. Ahmad Ibrahim Abu Shouk and Anders Bjorkelo, eds.
18. and trans., The Public Treasury of the Muslims: Monthly Budgets

of the Mahdist State in the Sudan, 1897 (Leiden: 1996), xiv and passim.

19. Interviews with Ishaq Muhammad al-Khalifa Sharif, 1987, Omdurman. The Ansar's

20. development of a new explanation in response to a situation of «cognitive dissonance» id typical of millennial communities across time and space: See for example Eugen Weber, Apocalypses (Cambridge, MA: 1999).

21. Babikr Bedri, Memoirs, 213. Holt, Mahdist State, 253-254. See also P.M. Holt, «Modernization

22. *and reaction in the* 19[th] century Sudan,» in W. Polk and R. Chambers, eds., The Beginnings of Modernization in the Middle East (Chicago: 1968).

23. Rosignoli, op. cit., 45 Wingate (Slatin) Fire and Sword, 526, 577. Wingate (Ohrwalder), Ten

24. Years' Captivity, 297. Interview with Sharif Abd al-Rahman al-Nujumi, 19 June 1987, Omdurman. Interview with Ali Siddiq wad Uru, 24 April 1987, Omdurman. The amir Abd al-Halim Musa'id had a similar policy in Dongola, requiring the suspect Qararish men to attend mosque prayers five times a day «or else be considered spies and executed:' Babikr Bedri, Memoirs, 45.

25. MAHDI 2/15/1/9. Al-Althar al-Kamila, 4:538. Interview with Ishaq Muhammad al-Khalifa

26. Sharif, 18 September 1987, Omdurman. See also Wingate (Slatin), Fire and Sword, 548, and Ibrahim Fawzi, al-Sudan, 2:78. Babikr Bedri, Memoirs, 160.

27. Al-Āthār al-Kāmila, 2:287, 3:326, 3:437. Daftar al-sadir 3/99, 11/243. Interview with Khalifa

28. Ahmad was Badr, 21 October 1987, Fitayhab. Interview with Khalifa Ahmad wad Badr, 21 October 1987, Fitayhab. Interview with Khalifa Ahmad Makki Arabi, 11 October 1987, Omdurman. Al-Tijani Amr, Darawish wa firsan (Khartoum: n.d.), 40.

29. Rosignoli, op.cit., 51ff. Interview with Ali Siddiq wad Uru, 24 April 1987, Omdurman. Holt,

30. Mahdist State, 51. CAIRINT 11/1/23. S.I.R. 60, 63.

31. General Military Report 1895, 24-25. Muhammad Abd al-Rahim, Nafathat al-yara fi'l-adab

32. wa'l-ta'rikh wa'l-ijtima (Khartoum: 1931), 1. MAHDIA 1/42. Al-Athar al-Kamila, 1:58, 1:160, 4:552, 5:863, 5:940, 5:944. Babikr Bedri, Memoirs, 158, 195, 225-226. Daftar al-sadir 2/225. The map of Omdurman at the end of Ohrwalder's Ten Years' Captivity includes «European Book Shops» (#102). The map, prepared by E.M.I., was drawn «from descriptions given by natives and revised

by Fr. Ohrwalder.»

33. Interview with Sharif Abd al-Rahman al-Nujumi, 19 June 1987, Omdurman. Interview with
34. Ishaq Muhammad al-Khalifa Sharif, 17 October 1986, Omdurman.
35. Testimony of the Mahdist poet Ahmad wad Sa'd, in Yahya Muhammad Ibrahim, Ta'rikh al-
36. ta'lim al-dini, 433-434. Interview with al-Khalifa Ahmad Makki Arabi, 11 October 1987. Omdurman.
37. Husayn Sid Ahmad, Tatawwur, 146. Al-Athar al-Kamila, 3:331; Wingate (Ohrwalder), Ten
38. Years' Captivity, 229, 401.
39. Qurashi Muhammad Hasan, Qasa'id, 16, 116-117 and passim. Al-Athar al-Kamila, 3:308, 4:495,
40. 5:949. Qurashi Muhammad Hasan, «Al-Madkhal ila shi'r al-thawra al-Mahdiya,» unpublished article. Babikr Bedri, Memoirs, 202, 228. «Khalifa al-Faruq» refers to Ali wad Hilu and «Khalifat al-Karrar» refers to Muhammad Sharif.
41. MAHDIA 2/10/1/51, 56 AND 2/78/55. Yusuf Mikha'il, Memoirs, 22, 28. Wingate (Slatin), Fire
42. and Sword, 577. Interview with Abuna Daniel, 30 October.
43. Burckhardt, Travels, 201. Spaulding and Beswick, «Sex, bondage,» 525-527. Spaulding,
44. «Misfortunes,» 7ff. Neufeld, A Prisoner, 136. Ibrahim Fawzi, al-Sudan, 2:173-175. Babikr Bedri, Memoirs, 178, 180, 219 and passim. S.I.R., 85 (1901). For the discussion of European views of the Mahdiyya and its morality, see Norman Daniel, Islam, Europe and Empire (Edinburgh: 1996), 416-458.
45. E. S. Stevens, My Sudan Year (London: 1912), 97. Al-Athar al-Kamila, 1:76. Neufeld, A
46. Prisoner, 189. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 342. Babikr Bedri, Memoirs, 33. Interview with Allegra Basyuni, 8 December, Khartoum.
47. Daftar al-sadir 3/100, 11/33, 11/229, 246. Holt, Calendar, 63 n. 222. MAHDIA 2/2/1/2, 2/6/1/45.
48. PMH 1/4/73. Babikr Bedri, Memoirs, 40.
49. Daftar al-sadir, 6/4.
50. CAIRINT 11/1/23. This work is deemed a forgery since no part of it is included in A. J.
51. Wensinck's Concordance et indices de la tradition Musulmane, 7 vol. (Leiden: 1936-1939). A version of it was current in Hausaland

during the reign of Muhammad Bello (1817-1837), son and successor of Usuman dan Fodio, and can be found in the Umar Falke Collection at Northwestern University's Africana Library. Interestingly, another version of this Hadith was cited by Bello in his Kitab al-nasiha (1836) as a justification for women's leadership roles in the Sokoto state: See Jean Boyd, The Caliph's Sister: Nana Asma'u (London: 1989), 42. For the socioeconomic development in Sudan that such a work justifies, see Lidwien Kapteijns, «Islamic rationales for the changing social roles of women in the western Sudan,» in M. W. Daly (ed), Modernization in the Sudan (New York: 1985), and Spaulding, «The misfortunes of some.»

52. Interview with Abd al-Qadir Sharif Abdallahi, 21 April 1987, Omdurman; al-Tijani Amr, 23

53. December 1986, Khartoum; Muhammad Ahmad Isma'il, 7 June 1987, Omdurman; and Sharif Abd al-Rahman al-Nujumi, 11 July 1987, Omdurman. Qaddal, al-Siyasa al-Iqtisadiyya, 79, 176. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 282-283, 380, 399.

54. Interview with al-Tahir Abdallahi al-Nur, 16 July 1987, Qitayna. CAIRINT 1/13/81, 1/40/246.

55. Shuqayr, Ta'rikh, 3:580. Babikr Bedri, Memoirs, 61ff. Holt, Calendar, 36 n.99. See also William Adams, Nubia: Corridor to Africa (Princeton: 1977), and P. L. Shinnie, Meroe, A Civilization of the Sudan (New York: 1967). O'Fahey and Spaulding, Kingdoms, 150. On campaign with al-Nujumi in 1889, Babikr Bedri was accompanied by his mother, his married sister and her small daughters, his 12-year-old sister, his two half-sisters, and his stepmother.

56. Yusuf Mikha'il, Memoirs, 227. Rosignoli, op.cit., 48-49. MAHDIA 2/15/1/87, 2/26/2/39.

57. Interview with Allegra Basyuni, 14 March 1987, Khartoum. The Funqur (Fongoro) and Bagirma are ethnic groups from the entral Sudanic region. W.G. Browne (Travels, 291) noted a similar situation in Darfur: «But though the Sultan hath just published an ordinance (March 1795) forbidding the use of that liquor under pain of death, the plurality, though less publicly than before, still indulge themselves in it.»

58. Wingate (Slatin), Fire and Sword, 521. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 381. S.A.D.

59. 232/1/406. Griselda al-Tayyib, «An illustrated record.» MAHDIA 2/15/1/41. Interview with Ali Ya 'qûb al-Khalifa Hilû, 1986-1987, Khartoum, and Ishāq Muhammad al-Khalifa Sharif, 1986-1987, Omdurman.

60. CAIRINT 1/40/240. I.R.E. 43:4, 5:3. Interview with Abd al-Qadir Sharif Abdallāhi, 21 April

61. 1987, Omdurman. Shuqayr, Ta'rikh, 3:354. Ibrahim Fawzi, al-Su-

dan, 2:59.

62. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 17, 333. Rosignoli, op.cit., 54. Babikr Bedri,
63. Memoirs, 138-140.
64. Shuqayr, Ta'rikh, 3:373. I.R.E. 24:5. Babikr Bedri, Memoirs, 146, 215. The rift between the
65. riverain and western Sudanese is the subject of Muhammad Sayyid Dā'ûd, «Al-Sira bayna awlad al-balad wa awlad al-Arab fi ahd al-Khalifa Abdallahi, 1885-1898,» unpublished M. A. thesis (Khartoum University: 1971). See also Muhammad Mahjub Malik, al-Muqawama al-dakhiliyya li'harakat al-Mahdiyya (Beirut: 1987).
66. I.e., the legal complications arising from this forced intermarriage could be settled within each
67. affected raya by its own authorities.
68. Abd al-Wahhab Ahmad b. al-Hajj al-Amin, Sayf al-mujahidin al-hasim fi a naq al-mulhidin,
69. 2:144-146, MAHDIA 8/11/71. E.M.I. noted this attempt by the Khalifa in a monthly intelligence report, I.R.E., 14 (May 1893), 3. (In that account, the Khalifa intends to marry 3,000 women of the awlad al-balad to the Ta Aisha.) The Khalifa's choice of his brother Ya-qub to collect the Baqqara women was likely due to his position as commander of the Black Standard. Al-Badawi Muhammad Ahmad al-Irayq was a Ja'ali notable and former Sirr al-tujjar at El Obeid who had informed the Khalifa of the intended Ashraf revolt in 1891: I.R.E., 1 (April 1892) called his «amir of the Ja'aliyin.» Al-Hajj Khalid al-U-marabi was a Ja'ali follower of the Mahdi who became a confidante of the Khalifa in Omdurman. For Abd al-Wahhab Ahmad, see R.S. O'Fahey, ed. Arabic Literature of Africa: The Arabic Writings of Eastern Sudanic Africa (Leiden: 1997), vol. 1, 332.
70. Yusuf Mikha'il, Memoirs, 65. Musa al-Mubarak al-Hasan, Ta'rikh Dar Fur al-siyasi (Khartoum:
71. n.d.), 71, 77.
72. Rosignoli, op.cit., 58. Daftar al-sadir 2/358 and MAHDIA 2/11/1/7. Holt, Calendar, 120 n.412.
73. Interview with Abuna Daniel, 30 October 1986, Khartoum. Babikr Bedri, Memoirs, 117-118, 131.
74. Muhammad Mahjûb Malik, al-Muqawama, passim. Holt, Mahdist State, 254.
75. Shuqayr, Ta'rīkh, 3:356-357. Al-Āthār al-Kāmila, 2:253.
76. Ibrahim Fawzi, al-Sudan, 1:130, 2:225-229. Al-Athar al-Kamila,

2:176, 2:274, 5:845. Despite

77. the efforts of Muslim jurists to precisely distinguished booty from tribute, it has traditionally been up to the Iman to decide how to exploit these and other revenues: Ibn Juzayy, Qāwanīn al-ahkām al-sharᶜīyya (Beirut: 1974), 166ff. The Prophet's defense of his use of alms offerings (zakat) for political purposes as well as the needs of the poor is in Qu-ran 9:60.
78. Al-Āthār al-Kāmila, 3:345, 4:684, 4:687, 5:809. See M I. Abu Salim, al-Ard fi'l-mahdiyya
79. (Khartoum: 1970), 35ff. Rosignoli, op. cit., 61.
80. Shuqayr, Ta'rikh, 3:347-51.
81. Al-Āthār al-Kāmila, 1:31, 1:21, 2:176, 2:181, 2:197.
82. Abu Salim, al-Ard, 61ff. Al-Āthār al-Kāmila, 1:95, 3:345.
83. Qaddal, al-Siyāsa al-Iqtisādīyya, 61ff. Abu Salim, al-Ard, 62-63. General Report, 1895.
84. Babikr Bedri, Memoirs, 158, 219. Abu Salim, al-ᶜArd, 46. Report on the Sudan, Command
85. Paper, Egypt no. 5 (1899), PRO 2HC1 6251. Interviews with Ali Yaᶜqûb al-Khalifa Hilu, 11 November 1986. Khartoum; Abuna Daniel, 30 October 1986, Khartoum; Ali Siddiq w. Uru, 9 July 1987, Omdurman; Muhammad Ahmad Ismāᶜīl, 7 June 1987, Omdurman. Funj charters authenticated during the Mahdiyya are discussed by Neil McHugh in «Land, lords and holymen in eighteenth century Sinnār,» Bulletin Fontes Hist. Afr., 7/8 (1982-1983), 12-32.
86. Abu Shouk and Bjørkelo, the Public Treasury, xv-xvi.
87. Al-Āthār al-Kāmila, 1:139, 2:197, 4:664, 4:687.
88. Abu Shouk and Bjørkelo, The Public Treasury, vii-xi, xvii-xxi.
89. Dafātir as-sādir 4/11-14, 19. Qaddāl, al-Siyāsa al-Iqtisādīyya, 168-169, 175ff. Yusuf Mikha'il,
90. Memoirs, 169. CAIRINT 1/10/52, 1/14/86. Wingate (Slatin) Fire and Sword, 293-294. Rosignoli, op.cit., 35-36. Al-Āthār al-Kāmila, 3:441, 4:638, 5:885, 5:997.
91. Wingate (Slatin) Fire and Sword, 538-540. Qaddāl, al-Siyāsa al-Iqtisādīyya, 220-226. There are
92. some disagreement concerning the names of the treasuries and their sources of revenue: Cf. Abu Shouk and Bjørkelo, The Public Treasury, xvii-xiv.
93. Qaddāl, al-Siyāsa al-Iqtisādīyya, 185 ff. Abu Shouk and Bjørkelo, The Public Treasury, xix.
94. Babikr Bedri, Memoirs, 190-191 and passim. Rosignoli, op. cit., 36. Abu Shouk and Bjørkelo,

95. The Public Treasury, xxvii-xxxiv. Abu Shouk and Bjørkelo add that such government monopolies followed the practice of the early Turco-Egyptian administration, xxix.
96. Abu Shouk and Bjørkelo, The Public Treasury, xxxiii-xxxvi.
97. Yusuf Mikha'il, Memoirs, 174, 232-236. Intelligence Report Egypt, 1 (1892).
98. Qaddal, al-Siyāsa al-Iqtisādīyya, 64. General Report 1895, 31.
99. Cambridge Ms Or. 234. MAHDIA 1/43/7-8, 2/8/2/115, 2/10/1/97, 4.
100. MAHDIA 2/7/4/42, 44, 5/1, 2. Al-Āthār al-Kāmila, 4:583.
101. Wingate (Slatin), Fire and Sword, 400, 519. Rosignoli, op. cit., 60. Babikr Bedri, Memoirs, 204.
102. Abu Shouk and Bjørkelo, The Public Treasury, passim. Interview with Abbas Ahmad Umar, 22 July 1987, Abu Island.

Chapter Five

1. Babikr Bedri, Memoirs, 142. In addition to the written and oral sources already employed, this chapter makes use of an architectural study of Omdurman that draws upon both published works and observation: James Deemer, «Umm Durman during the Mahdiyya,» unpublished doctoral dissertation (Harvard University).
2. Abu Salim, Ta'rikh, 88ff. Deemer, «Umm Durman,» 371-372.
3. The spatial dimension of fariq in Sudanese usafe is noted by Awn al-Sharif Qasim, Qamûs al-lahja al-ammiyya fi'l-Sudan (Cairo: 1985), second edition, 854. Ali al-Mahdi stresses the Khalifa's role in the settlement of these peoples but implies its rarity: Daftar, 106, 166 in MAHDIA 8/10/70. Interviews with Zaynab Abd al-Qadir Ban Naqa, 28 September 1987, and Ali Siddiq wad Uru, 9 July 1987, Omdurman.
4. Wingate (Slatin) Fire and Sword, 494. Interview with Alu Hasan Jamil, 6 October 1987, Omdurman, and al-Tahir Muhammad al-Nayl, 5 June 1987. Omdurman. Abu Salim, Ta'rikh, 96. Deemer's description (74[illegible] of the forced resettlement of the Danaqla as a «general program of ethno-political reorganization» seems a bit exaggerated.
5. W. H. McLean, The Planning of Khartoum, 594ff. Interview with Sharif Abd al-Rahman al-Nujumi, 19 June 1987, Omdurman. Reconstruction of the settlement of Omdurman is based on the two E.M.I. maps (1892 and 1896, according to the information supplied by Ohrwalder and Slatin) and interviews with Zaynab Abd al-Qadir Ban Naqa, Septemger-October 1987; al-Tijani Amr, 23 December 1986; Abbas Ahmad Muhammad, September 1987; Ali Siddiq was Uru, 24 April and 9 July 1987; Sharif Abd al-Rahman al-Nujumi,

18 September 1987; and Ali Hasan Jamil, 6 October 1987.

6. See Johnson, «Sudanese military slavery.»
7. Umar al-Naqar, The Pilgrimage Tradition in West Africa (Khartoum: 1972). For the relations of the Mahdiyya with the central Sudanic region, see Lidien Kapteijns and Jay Spaulding, eds., After the Millenium: Diplomatic Correspondence from Waddai and Dar Fur on the Eve of the Colonial Conquest, (East Lansing: 1988). Interview with Muhammad Yusuf Hamad al-Nil, 14 October 1987, Omdurman. Ibrahim Fawzi, al-Sudan, 1:127-128 and 2:188, 259, 293.
8. Personal communication, Prof. R. S. O'Fahey, 23 June 1992.
9. Interview with Abbas Ahmad Muhammad, 22 September 1987, Omdurman. For relations between these groups and their identification with Uqba the common ancestor, see MacMichael, Tribes, 172 ff. On the uses of genealogy, see Ian Cunnison, «Classification by genealogy: a problem of the Baqqāra belt,» in Yusuf Fadl Hasan, ed., Sudan in Africa (Khartoum: 1985), second edition, 186-196.
10. Deemer. «Umm Durman,» 400, 423.
11. Babikr Bedri, Memoirs, 52 and passim. Interview with Ali Hasan Jamil, 6 October 1987, Omdurman.
12. Both names Masālma and Muslimānī derive from the third form of the Arabic verb salama, meaning «to surrender peacefully.» Masālma seems to have been used more as a group reference, with Muslimānī as an individual identifier. Thus the Mahdi wrote of sending a Muslim convert, Abdallāhi al-Muslimānī, to Egypt to propagandize the Mahdiyya: Al-Āthār al-Kāmila, 5:932. Ibrahim Fawzi, al-Sudan, 2:193-194. Rosignoli, op.cit. 35. Yusuf Mikha'il, Memoirs, 29, 216-218, 247. Interview with Zaynab Abd al-Qadir Ban Naqa, 28 September 1987, Omdurman. Interview with Isma'il Salih Da'ud, 19 October 1987, Omdurman.
13. Al-Āthār al-Kāmila, 4:594. Interview with Ali Saddiq wad Uru, 24 April 1987, Omdurman. MAHDIA 2/1/1/6. Isma'il b. Abd al-Qadir, Kitāb saᶜādat, 17-18.
14. Yusuf Mikha'il, Memoirs, 248. Interview with Ismāᶜīl Salih Dā'ûd, 19 October 1987, Omdurman.
15. Interviews with al-Umda Yahya Babikr Sulayman al-Makk and Khalifa Ahmad Muhammad was Badr, 21 October 1987, fitayhab. Rosignoli, op.cit. 42. Richard Lobban, «A genealogical and historical study,» 89-109. Wingate (Slatin), Fire and Sword, 421, 455.
16. MAHDIA 2/31//4/112, 2/77/259. CAIRINT 3/10/197. Qaddal, al-Siyāsa al-Iqtisādīyya, 80-81, 107-132. Babikr Bedri, Memoirs, 202-203.
17. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 371-381. Wingate

(Slatin) Fire and Sword, 558-559. General Report 1895, 19.Rehfisch, «A sketch,» 43.

18. Cf. The E.M.I. maps in the General Military Reports and the Fosignoli map.

19. I.R.E. 27, 4 General Report 1895, 20. For earlier Hadariba traders, see Burckhardt, Travels, 285-287 and O'Fahey and Spaulding, Kingdoms, 79. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 398-399. Interviews with Ali Hasan Jamil, 6 September 1987, Omdurman; Shaykh Hasan al-Nur Shaykh Birayr, 18 July 1987, Shabasha; Zaynab Abd a-Qadir Ban Naqa, 14 October 1987, Omdurman. Babikr Badri, Memoirs, 171, 216 and passim.

20. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 276, 381, 399. MAHDIA 5/1/1. Interviews with al-Tayyib Muhammad al-Tayyib, 17 November 1986, Khartoum; Abbas Ahmad Muhammad, 22 September 1987, Omdurman; al-Tijani Amr, 26 December 1986, Khartoum; Jilani Khidr Abdallahi, 27 September 1987, al-Qoz; and Sharif Abd al-Rahman al Nujumi, 18 September 1987, Omdurman. The gypsy population in Sudan were believed to come from Halab (Aleppo) in Syria.

21. General Report 1895, 19. MAHDIA 2/11/2/125-128, 2/78/40. Rosignoli, op.cit., 36. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 96, 275. Interviews with Zakaria Hanna al-Sarraf, 5 December 1986, Omdurman; Abuna Daniel, 30 October 1986, Khartoum; al-Tijani Amr, 26 December 1986, Khartoum; al-Tayyib Muhammad al-Tayyib, 17 November, Khartoum; and Yusuf Bedri, 4 November 1986, Omdurman. Babikr Bedri mentions an official of the Bayt al-Mal wearing a watch: Memoirs, 177. Regarding the prepared food stalls, Burckhardt noted in Shendi in 1814 that «It is an established custom not to eat in the market place, not anywhere in public; it is even considered very indecorous for a person to be seen chewing any food beyond the threshold of his own house:» Travels. 259.

22. Babikr Bedri, Memoirs, 158-159, 164, 181, 219. Rosignoli, op. cit., 45. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 312. Interview with Allegra Basyuni, 8 December 1986, Khartoum. The foreign trade of the Masalma is reminiscent of Sinnar, where merchants were commissioned to conduct the royal trade in Egypt and Ethiopia: See Krump. Op. cit., 179, and Spaulding, «Management of exchange,» 37ff.

23. Rosignoli, op.cit., 39-40, 49, 61. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 380-381, 399. O'Fahey, State and Society, 102. Interviews with Ali Siddiq wad Uru, 24 April 1987, Omdurman; al-Tayyib Muhammad al-Tayyib, 17 November 1986, Khartoum. On the coinage of the Mahdiyya, see H. B. Job, «The coinage of the Mahdi and Khalifa,» S. N. R., 3 (1920), 161-196.

24. Yusuf Mikha'il, Memoirs, 269. Interviews with Amina Farajallah Yusuf, 1986-1987. Omdurman, and Abd al-Qadir Sharif Abdallah, 21 April 1987, Omdurman.
25. Ibrahim Fawzi, Al-Sudan, 1:234-237. Al-Athar al-Kamila, 4:635, 646. Ali Salih Karrar, The Sufi Brotherhood, 118 R. S. O'Fahey, Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition (Evanston: 1990), 73. Spaulding, «The misfortunes of some,» 12. Cf. Spaulding, the Heroic Age, 238-272. Interviews with Ishaq Muhammad al-Khalifa Sharif, 1986. Omdurman.
26. P. F. M. McLaughlin, «Economic development and the heritage of slavery in the Sudan Republic,» Africa, 32 (1962), 355-391. Gabriel Warburg, «Ideological and practical considerations regarding slavery in the Mahdist State and the Anglo-Egyptian Sudan,» in Paul Lovejoy, ed., The Ideology of Slavery (Beverly Hills: 1981), 245-269. MAHDIA 2/3/2/44. Holt, Calendar, 59-60 no. 206, 129 no 434. Wingate (Slatin), Fire and Sword, 506. Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 387. Rosignoli, op. cit., 42-43, 50. Interviews with Muhammad Ibrahim al-Nur, 28 September 1987, Omdurman; Abbas Ahmad Muhammad, 22 September 1987, Omdurman; Ali Siddiq wad Uru, 24 April 1987, Omdurman; Ibrahim Sulayman Mandil, 13 April 1987, Omdurman; and Sharif Abd al-Rahman al-Nujumi, 18 September 1987, Omdurman.
27. MAHDIA 1/43, 2/3/3/21, 2/4/4/28, 2/8/1/46, 2/8/3/115, 4, 5/1/1. S.I.R. 60 and I.R.E. 41.
28. Babikr Bedri, Memoirs, 142-143. Pallme's description of the4 «negro» soldiers in El Obeid in the 1838 is virtually identical to the account of Omdurman given here, including his assertion that they were essentially slaves: Travels, 211.
29. Shuqayr, Ta'rikh, 3:372. Yusuf Mikhà'il, Memoirs, 152. Cf. Holt, Mahdist State, 62. Interviews with Ishaq Muhammad al-Khalifa Sharif and Ali Ya^c^qub al-Khalifa Hilû, 1986-1987, Khartoum and Omdurman.
30. INTEL 2/43/359. S.I.R. 60, 44-45. CAIRINT 3/10/190. SAD 430/6/4. Shuqayr, Ta' rich 1:20-22, 3:553. See Robert Kramer, «The capitulation of the Omdurman notables,» Sudanic Africa, 3 (1992), 41-55. For the «Sudanese» after the battle, see Babikr Bedri, Memoirs, 240-242. Regarding Anglo—Egyptian rule and British dealings with the former Mahdists, see M.L. Daly, Empire on the Nile: The Anglo-Egyptian Sudan (Cambridge: 1986). S.I.R. 60, 24 mentions an unpublished appendix to the report entitled «List showing the religious people who exerted powerful influence upon the people of Omdurman at the time of its capture.» This is apparently lost, but likely resembles the list of religious leaders appointed to the Board of Ulama, given in INTEL 2/32/260 (1901). See also the list of Anglo-Egyptian ulama contained in Mohamed

Omer Beshir's Educational Development in the Sudan (Oxford: 1969), 47.

31. Interviews with Sharif Abd al-Rahman al-Nujumi, 25 September 1987, Omdurman; Abd al-Qadir Sharif Abdallahi, 21 April 1987, Omdurman; Ishāq Muhammad al-Khalifa Sharif, 17 October 1986, Omdurman; and Sadiq al-Mahdi, 26 September 1987, Khartoum.

32. Interviews with Sharif Abd al-Rahman al-Nujûmī, 19 June and 11 July 1987, Omdurman. MAHDIA 1/43/9.

33. Interviews with Amina Farajallah Yusuf, 1986-1987, Omdurman, Ishāq Muhammad al-Khalifa Sharīf, 17 October 1986, Omdurman; and ᶜAlī Yaᶜqûb al-Hilû, 11 November 1986, Khartoum. The Mahdī's brother ᶜAbdallāhi never married, and all three brothers died before the fall of Khartoum. The Mahdī was also predeceased by a sister, Nûr al-Shām, before the Mahdīyya.

34. MAHDIA 1, passim. Interview with ᶜAlī Yaᶜqûb al-Hilû, 11 November 1986, Khartoum, Yusuf Fadl Hasan writes that «according to one genealogical tradition, there were no less than 23 families and clans which claimed Sharifi ancestry; more names are also given by other traditions.» Cf. The Arabs and the Sudan (Edinburgh: 1967), 171. Ashaf have emerged in local context in the Sudan in response to specific conditions. Abd al-Ghaffar Muhammad Ahmad writes of the Rufa a al-Hoy's adoption of Sharifi status as a response to their incorporation of the Arakiyin, who were themselves regarded as Ashraf: Shaykhs and Followers (Khartoum: 1974), 92. For another example of «becoming Ashraf,» see Hofheinz, «Internalising Islam,» 1:256-260.

35. Shuqayr, Ta'rikh, 3:608. Slatin likewise calls the amir Karamallah Kirkusawi a relative of the Mahdi: Wingate (Slatin), Fire and Sword, 413. Interviews with Muhammad Da'ud al-Khalifa and the families of the Khalifa and Amir Yaᶜqub, June 1987, Omdurman. MAHDIA 2/77/163.

36. Analysis of the marriages of the Mahdist elite derives mainly from interviews with their families, including children and grandchildren, from 1986 to 1987 in Khartoum and Omdurman. Where published material was consulted, it was submitted to the families for approval of its accuracy. Shuqayr, Ta'rikh, 3:363-364. I.R.E. 11 (1893). S.I.R. 60 (1898), 66-67, list 67 women. Wingate (Ohrwalder), Ten Year's Captivity, 404-405. The Mahdi's family insists that the Mahdi's wives had been offered divorce before his death so they might remarry, and all by four refused: Interview with Ishaq Muhammad al-Khalifa Sharif, 13 July 1987, Omdurman. A Sudan Government report of 1990 lists the names of 19 widows who had vowed, «of their own free will,» to marry no one else: INTEL 9/2/22. Layish argues that the Mahdi claimed the Prophet's privilege of «exclusivity» (khususiyya), enabling him to marry over the

canonical limit of four wives. The evidence for this turns on the interpretation of a few key phrases, and the claim is at odd with other aspects of the Mahdi's behavior. See Aharon Layish, «The legal methodology.»

37. Ibrahim Fawzi, al-Sudan, 1:128. Holt, Mahdist State, 129. For the moral debate aroused by the Mahdi's marriages, see Norman Daniel, Islam, Europe and Empire, 434-445.
38. Wingate (Slatin), Fire and Sword, 520-522. S.I.R. 60, 67-68. I.R.E. 11 (1893).
39. Holt, Mahdist State, 136, 200. I.R.E. 11 (1893).
40. Babikr Bedri, Memoirs, 40, 145, 187, 200. For marriage alliances in Sudanic practice, see Lobban, »A genealogical and historical study»: Spaulding, «Misfortunes,» 10, «Evolution of the Islamic judiciary,» 415; and O'Fahey and Spaulding, Kingdoms, 4849, 161. An example from Darfur is provided by Browne, Travels, 296.
41. Zulfo, Karari, 261. Babikr Bedri, Memoirs, 212. Interview with Sharif Mahmud Hasan, 21 July 1987, al-Kawwa. Ohrwalder, Ten Years' Captivity, 392, 399.
42. McHugh, Holy Men, 190-191.

Chapter Six

1. Babikr Bedri, Memoirs, 237. G. W. Steevens, With Kitcheners to Khartum (Edinburgh: 1898), 299-300. F. Maurice, «Omdurman,» The Nineteenth Century, 44 (Dec. 1898), 1048-54. R. W. Felkin, «The Soudan Question,» The Contemporary Review, 74 (1898), 489-97. Ernest Bennett, «After Omdurman,» The Contemporary Review, 75 (1899), 18-33. Maj. Gen. W. Gatacre, «After the Atbara and Omdurman,» The Contemporary Review, 75 (1899), 299-304. Lord Cromer, report on the Finances, Administration and Condition of Egypt and the Soudan, 1899 (London: 1900), 43. The Sudan Gazette, 1 (7 March 1899) and 3 (31 July 1899).
2. Babirk Bedri, Memoirs, 240-242. Kramer, «The capitulation.» J. Kelly Giffen, The Egyptian Sudan (New York: 1905), third edition, 49-50, 67. Giffen also observed of Omdurman that «there was no rush for corner lots, for there were no corners. It is only the western mind that works in straight lines and angles. The savage and the Oriental follow curves.» (40).
3. O'Fahey and Spaulding, Kingdoms, passim. Holt, Sudan of rhe Three Niles, 22, 25. Spaulding, «Precolonial trade,» 61 n. 90 and «Management of exchange,» 37. Griselda al-Tayyib, «An illustrated record.» The taqiyya umm qarnayn is shown worn by a Mahdist amir in Wingate (Ohrwalder), Ten Years' Captivity, 136. The names «Mismar» and «Nayl» that occur in Mahdist circles also suggest a

Funj connection.

4. Fr. Giovanni Beltrame in Toniolo and Hill, The Opening, 36. Karrar, The Sufi Brotherhoods. For the interconnectedness of religious, political and economic complaints in the later Turco-Egyptian period. see Bjørkelo, Prelude, 143-146.

5. Babikr Bedri, Memoirs, 22. O'Fahey and Spaulding, Kingdoms, 29. Fr. Giovanni Beltrame in Toniolo and Hill, The Opening, 38. Yusuf Mikha'il, Memoirs, 25. Rudolf Peters, Islam and the legitimation of power: the Mahdi revlt in the Sudan,» Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (Berlin: 1980), 417. Ali al-Mahdi. Daftar (MAHDIA 8/10/70), 164. Bjørkelo (Prelude, 146) regards the Mahdiyya as giving rise to «cross-ethnic nationalist ideas about being 'Sudanese.»



BIBLIOGRAPY

Published Primary Sources:

- Ahmad Ibrahim Abu shouk and Anders Bjorkelo, eds. And trans. The Public Treasury of the Muslims: Monthly Budgets of the Mahdist State in the Sudan, 1897 (Leiden: 1996).
- Baker, Samuel. The Albert N'yanza: Great Basin of the Nile (London: 1866).
- Bedri, Babirk. Memoirs, trans. Y. Bedri and G. Scott (London: 1969).
- Bennett, ernest. «After Omdurman, The Contemporary Review». 75 (1899), 18-33.
- Browne, W. G. Travels in Africa, Egypt and Syria (London: 1799).
- Bruce, James. Travels and Adventures in Abyssinia, ed. J. M. Clingan (Edinburgh: 1860).
- Burckhardt, John Lewis. Travels in Nubia, second edition (London: 1822).
- Burleigh, Bennet. Khartoum Campaign 1898 (London: 1899).
- Churi, Joseph. Sea Nile, the Desert and Nigritia (London: 1853).
- Cromel, Earl. Report on the Finances, Administration and Condition of Egypt and the Soudan, 1899 (London: 1900).
- -----. Report on the Finances, Administration and Condition of Egypt and the Soudan, 1904 (London: 1905).
- Felkin, R. W. «The Soudan Question, «The Contemporary Review, 74 (1898), 482-497.
- Garstin, Sir William. Report on the Soudan, Command Paper, Egypt n.5 (London: 1899).
- Gatacre, Maj. Gen. W. «After the «Atbara and Omdurman,» The Contemporary Review, 75 (1899), 299-304.
- Giffen, J. Kelly. The Egyptian Sudan, third edition (New York: 1905).

– Gordon, Charles G. The Journals of Major General C. G. Gordon at Khartoum, ed. A. E. hake (London: 1885).

– Grant, J. A. Khartoom as I Saw It in 1863, second edition (Edinburgh: 1885).

– Great Britain (War Office). General Military Report 1890 (London: 1891).

– -----. General Military Report on the Egyptian Sudan 1891 (London: 1892).

– Great Britain (Foreign Office). General Report on the Egyptian Soudan 1895 (London: 1895).

– Hillelson, S. «David Reubeni, an early visitor to Sennar,» S.N.R., 16 (1933), 55-66.

– Holt, P. M. The Sudan of the Three Niles: The Funj Chronicle (Leiden: 1999).

– -----, ed. And trans. Calendar of Correspondence of the Khalifa Abdullahi and Mahmud Ahmad (Khartoum: 1950 [sic: 1956]).

– Ibrahim Fawzi, al-Sudan yna yaday Ghurdun wa Kitshanir (Cairo: 1901), two volumes.

– Ismail b. Abd al-Qadir. Kitab sa adat al mustahdi bi-sirat al-Imam al-Mahdi, ed. M. I. Abu Salim (Beirut: 1982).

– Kapteijns, Lidwien, and Jay Spaulding, eds. After the Millenium: Diplomatic Correspondence from Wadai and Dar Fur on the Eve of the Colonial Conquest, (East Lansing: 1988).

– Krump, Theodor. Hoher und fruchtbarer palm-baum des heiligen evangelij (Augsburg: 1710), trans. Jay Spaulding at www.kean.edu/~jspauldi/krump2one.html.

– Machelle, Percy. «Memoirs of a Soudanese Souldier,» Cornhill Magazine, 74/n.s.1 (1896).

– Maurice, F. «Omdurman,» the Nineteenth Century, 44 (Dec. 1898), 1048-1054.

– Muhammad Ibrahim Abu Salim, ed. Al-Athar al-kamila li'l-Iman al-Mahdi (Khartoum: 1990-1994), seven volumes.

– Muhammad al-Nur b. Dayfallah. Kitab al-tabaqat fi khusus al-awliya wa'l-salihin wa'l- ulama wa'l-shu ara fi'l Sudan, ed. Yusuf Fadl Hasan, third edition (Khartoum: 1985).

– Nachtigal, gustav. Sahara and Sudan, trans. A.G.B. Fisher and H.J. Fisher (Berkeley: 1971), volume four: Darfur.

– Na um Shuqayr. Ta'rikh al-Sudan al-qadim wa'l-hadith wa jughrafiyatuhu (Cairo: 1903), three volumes.

– Neufeld, Charles. A Prisoner of the Khaleefa (London: 1899).

– Pallme, Ignatius. Travels in Kordofan (London: 1844).

- Qurashi Muhammad hasan. Qasa id min shu ara al-Mahdiyya (Khartoum: 1974).
- Rosignoli, Fr. Paolo. «Omdurman during the Mahdiya,» ed. And trans. F. Rehfisch, S.N.R., 48 (1967), 33-61.
- Steevens, G. W. With Kitchener to Khartum (Edinburgh: 1898).
- Stevens E. S. My Sudan Year (London: 1912).
- Taylor, Bayard. A Journey to Central Africa, tenth edition (Ney York: 1856).
- Toniolo, Elias and Richard Hill, eds. The Opening of the Nile Basin (New York: 1975).
- Uthman ibn Fudi (Usuman dan Fodio). Bayan wujub al-hijra ala'l – ibad, ed. And trans. F.H. El Masri (Khartoum: 1978).
- Camp, third edition (London: 1892).
- ----- (from Rudolf C. Slatin). Fire and Sword in the Sudan, second edition (London: 1896).

Secondary Works

- Abd al-Ghaffar Muhammad Ahmad, Shaykhs and Followers (Khartoum: 1974).
- Abd al-Wahhab Ahmad Abd al-Rahman. Tushki (Khartoum: 1979).
- Adams, William. Nubia: Corridor to Africa (Princeton: 1977).
- Ahmed Uthman Ibrahim. «Some aspects of the ideology of the Mahdiya,» S.N.R., 60 (1979), 28-37.
- AliSalihKarrar.TheSufiBrotherhoodsintheSudan(Evanston:1992).
- Beswick, Stephanie. Sudan's Blood Memory: The Legacy of War, Ethnicity and slavery (Rochester, NY: 2004).
- Bjorkelo, Andres. Prelude to the Mahdiya: Peasants and Traders in the Shendi Region (Cambridge: 1989).
- Boyd, Jean. The Caliph's Sister: Nana Asma'u (London: 1989).
- Crawford, O.G.S. the Fung Kingdom of Sennar (Gloucester: 1951).
- Cunnison, Ian. «Classification by genealogy: a problem of the Baqqara belt,» in Yusuf Fadl Hasan, ed., Sudan in Africa, second edition (Khartoum: 1985), 186-196.
- Daly, M.L. Empire on the Nile: The Anglo-Egyptian Sudan (Cambridge: 1986).
- Daniel, Norman. Islam, Europe and Empire (Edinburgh: 1966).
- Dekmejian, R. and M. Wyszomirski. «Charismatic leadership in Islam: The Mahdi of the Sudan,» Comparative Studies in Society ad History, 14 (1972), 193-214.
- Ewald, Janet. Soldiers, Traders and Slaves (Madison: 1990).

- Felkin, r. W. «The Soudan Question,» Contemporary Review, 74 (1898), 482-497.
- Hill, Richard. Egypt in the Sudan (London: 1959).
- Holt, P. M. «Modernization and reaction in the 19th century Sudan,» in W. Polk and R. Chambers, eds., The Beginnings of Modernization in the Middle East (Chicago: 1968).
- -----.The Mahdist State in the Sudan, second edition (Oxford: 1970).
- Husayn Sid Ahmad al-Mufti. Tatawwur nizam al-qada fi'l-mahdiyya (Khartoum: 1959).
- Ismat Hasan Zulfo, Karari (Khartium: 1973).
- Job, H.B. «The coinage of the Mahdi and Khalifa,» S.N.R., 3 (1920), 161-196.
- Johnson, Douglas, «Sudanese military slavery from the eighteenth to the twentieth century,» in Leonie Archer, ed., Slavery and Other forms of Unfree Labour (London: 1988), 142-156.
- Kapteijns, Lidwien. «The religious background of the Mahdi,» African Perspectives, 2 (1976).
- -----.»Islamic rationales for the changing social roles of women in the western Sudan,» in M. W. Daly, ed., Modernization in the Sudan (New York: 1985), 57-72.
- Kapteijns, Lidwien, and Jay Spaulding, «precolonial trade between states in the eastern Sudan, ca. 1700-ca. 1900,» African Economic History, 11 (1982), 29-62.
- Kramer, Robert. «The capitulation of the Omdurman notables,» Sudanic Africa, 3 (1992), 41-55.
- Layish, Aharon. «The legal methodology of the Mahdi in the Sudan, 1881-1885,» Sudanic Africa 8 (1997), 37-66.
- Lobban, Richard A. «A genealogical and historical study of the Mahas of the Three Towns,» S.N.R., 61 (1980), 89-109.
- MacMichael, H. A. A History of the Arabs in the Sudan (Cambridge: 1992). Two volumes.
- -----. The Tribes of Northern and Central Kordofan (Cambridge: 1912).
- McHugh, Neil. «Land, lords and holy men in eighteenth century Sinnar,» Bulletin Fontes Historiae Africanae, 7 / 8 (1982-1983), 12-32.
- -----. Holymen of the Blue Nile (Evanston: 1994).
- McLaughlim, P.F.M. «Economic development and the heritage of slavery in the Sudan Republic» Africa, 32 (1962), 355-391.
- McLean, W.H. The Planning of Khartoum and Omdurman (London: 1911).

- Mohamed Omer Beshir. Educational Development in the Sudan (Oxford: 1969).
- Muhammad Abd al-Rahim. Nafathat al-yara fi'l-adab wa'l-ta rikh wa'l-ijtima (Khartoum: 1931).
- -----. Al-Nida fi daf al-iftira (Cairo: 1953).
- Muhammad Ibrahim abu Salim. «Al-Bulis fi'l-mahdiyya,» Majallat al-Bulis (July 1966).
- -----. Al-Ard fi'l-mahdiyya (Khartoum: 1970).
- -----. Ta'rikh al-Khartum (Beirut: 1979).
- Muhammad Mahjub Malik. Al-Muqawama al-dakhiliyya li-harakat al-Mahdiyya (Beirut: 1987).
- Muhammad Sa id al-Qaddal. al-Siyasa al-iqtisadiyya li'l-dawla al-Mahdiyya (Khartoum: 1986).
- Musa al-Mubarak al-Hasan. Ta rich Dar Fur al-siyasi (Khartoum: 1970).
- O'Fahey, R.S. State and Society in Dar Fur (London: 1980).
- -----. Enigmatic Saint: Ahmad Ibn Idris and the Idrisi Tradition (Evanston: 1990).
- -----. ed. Arabic Literature of Africa: The Arabic Writings of Eastern Sudanic Africa (Leiden: 1997).
- O'Fahey, R.S., and J. L. Spaulding. Kingdoms of the Sudan (London: 1974).
- Peters, Rudolf. «Islam and the legitimation of power: the Mahdi revolt in the Sudan,» Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft (Berlin: 1980).
- Rehfisch, F. «A sketch of the early history of Omdurman,» S.N.R., 45 (1964), 35-47.
- -----. «An Unrecorded Population Count of Omdurman,» S.N.R., 46 (1965), 33-39.
- El-Sayed el-Bushra. «Towns in the Sudan in the 18th and early 19th centuries,» S.N.R., 52 (1971), 63-70.
- Spaulding, J. «The evolution of the Islamic judiciary in Sinnar,» The International Journal of African Historical Studies, 10:3 (1977), 408-426.
- -----. «The misfortunes of some – the advantages of others: land sales by women in Sinnar,» in Margaret Jean Hay and Marcia Wright, eds., African Women and The Law (Boston: 1982), 3-18.
- -----. «Slavery, land tenure and social class in the northern Turkish Sudan,» The International Journal of African Historical Studies, 15:1 (1982), 1-20.
- -----. «The management of exchange in Sinnar, c.1700,» in Leif

Manger, ed., Trade and Traders in the Sudan (Bergen: 1984), 25-48.
- -----. «Taxation in Sinnar in about 1700,» Northeast African Studies, 6:1-2 (1984), 127-46.
- -----. The Heroic Age in Sinnar (East Lansing: 1985).
- Spaulding, Jay, and Stephanie Beswick, «sex, bondage and the market: the emergence of prostitution in northern Sudan,» Journal of the History of Sexuality, 5:4 (1995), 512-34.
- Stevenson,R.C.«OldKhartoum,1821-1885,»S.N.R.,47(1966),1-38.
- Al-Tijani Amr. Darawish wa firsan (Khartoum: n.d.).
- Umar Abd al-Raziq al-Naqar. The Pilgrimage Tradition in West Africa (Khartoum: 1972).
- -----. ed. Dirasat fi ta'rikh al-Mahdiyya (Khartoum: 1981).
- Voll, John O. «The Mahdi's concept and Use of Hijra,» Islamic Studies, 26:1 (1987), 31-42.
- Warburg, Gabriel. «Ideological and practical considerations regarding slavery in the Mahdist State and the Anglo-Egyptian Sudan,» in Paul Lovejoy, ed., The Ideology of Slavery (Beverly Hills: 1981), 245-269.
- Yahya Muhammad Ibrahim. Ta rich al-ta lim al-dini fi'l-Sudan (Beirut: 1987).
- Yusuf Fadl Hasan. The Arabs and the Sudan (Edinburgh: 1967).
- -----. ed. Sudan in Africa, second edition (Khartoum: 1985).

Unpublished Theses

- Deemer, James. «Umm Durman during the Mahdiyya,» doctoral dissertation (Harvard Universiy: 1987).
- Hargey, Taj. «The suppression of slavery in the Sudan, 1898-1939,» D. Phil. Theses (Oxford: 1981).
- Hofheinz, Albrecht. «Internalising Islam: Shaykh Muhammad Majdhub, scriptural Islam and local context,» doctoral dissertation (University of Bergen: 1996), two volumes.
- Muhammad Sayyid Da ud. «Al-Sira bayna awlad al-balad wa awlad al-Arab fi ahd al-Khalifa Abdallahi, 1885-1898,» M. A. thesis (Khartoum University: 1971).
- Salih Muhammad Nur. «A critical edition of the memoirs of Yusuf Mikha'il,» D. Phil thesis (University of London: 1961).
- Soad el-Fatih. «The teachings of Muhammad Ahmad, the Sudanese Mahdi,» M. A. thesis (University of London: 1961).
- Al-Tayyib, Griselda. «An illustrated record of Sudanese national costumes,» M. A. thesis (Khartoum University: 1976).

بعض ما نُشِر في الدوريات العالمية من استعراض لكتاب (مدينة مقدسة على النيل)

(من اختيار المترجم)

عرض لكتاب

«مدينة مقدسة على النيل:

أم درمان في سنوات المهدية، 1885 – 1898م»

Holy City :Omdurman during the Mahdiyya, 1898 - 1885

أندرس جون بجيوركيلو Anders Jon Bjorkelo

مقدمة:

هذه ترجمة لعرض نشره بروفيسور أندرس جون بجيوركيلو لكتاب بروفيسور روبرت كرامر المعنون «مدينة مقدسة على النيل: أم درمان في عهد المهدية، 1885 – 1898م»، والذي صدر عن دار نشر ماركوس واينر بنيو جيرسي في الولايات المتحدة الأمريكية في عام 2010م. ونشر العرض في العدد الثاني عشر من مجلة دراسات شمال شرق أفريقيا Northeast African Studies الصادرة في 2012م.

ويعمل مؤلف الكتاب روبرت كرامر أستاذا لتاريخ الشرق الأوسط وأفريقيا بكلية سانت نوربينت بولاية وسيكنسون الأمريكية، بينما يعمل أندرس جون بجيوركيلو أستاذا في مركز دراسات الشرق الأوسط والدراسات الإسلامية بجامعة بيرجن بالنرويج. وسبق لنا ترجمة لعرض عن كتابه المعنون: «مقدمة للمهدية: الزراع والتجار في منطقة شندي بين عامي 1821 – 1885م»

المترجم

***

أنشئت أم درمان في عام 1884م على الضفة الغربية للنيل، مقابلة للخرطوم. وكانت في البدء معسكرا للقوات المهدية التي كانت تحاصر الخرطوم. وبعد سقوط (فتح) الخرطوم في يناير 1885م، لم يكن للقيادة المهدوية أن تترك «البقعة» حيث عسكر المهدي، وأن تؤثر عليها الخرطوم عاصمة الأتراك «الدنسة». وبذا غدت أم درمان هي الاختيار المنطقي لعاصمة الدولة المهدية الوليدة. وأجبر سكان الخرطوم على الانتقال لأم درمان، بعد أن نهب كل ما في المدينة، ونقل معظمه لأم درمان. وبعد وفاة المهدي في يونيو 1885م، تركت للخليفة عبد الله مهمة تحويل ذلك المعسكر إلى عاصمة حقيقية ومدينة مقدسة.

أعد هذا الكتاب معلما مهما في دراسات المهدية السودانية، إذ أفلح المؤلف روبرت كرامر، بنتركيزه على عاصمة الدولة المهدية، في وصف وتحليل وظائف مؤسسات الدولة المركزية، والعلاقة بين السلطات والشعب. ونجح المؤلف كذلك في رسم صور نابضة بالحياة لبصمات المهدية على بنية وشكل المدينة، وعلى السكان، وأعطانا فكرة عن تجربة الحياة تحت ذلك النظام الجديد. ومن قراءة الكتاب نستطيع أيضاً فهم المصاعب التي واجهتها السلطات المهدوية في جهودها لفرض القوانين والنظم المهدوية على السكان من ذوي العرقيات المختلفة، وكثيرا منهم لم يسبق له العيش في مدينة من قبل.

يبدأ الكتاب باستعراض تاريخي للمدن المسلمة في السودان وذلك بحسب ما ورد في الغالب من كتب الرحالة الأوربيين، وخصص أربع صفحات لتاريخ الخرطوم قبل المهدية. وتقود تلك الخلفية التاريخية القارئ مباشرة إلى تاريخ أم درمان. وتوفي المهدي بعد خمسة شهور فقط من سقوط (فتح) الخرطوم. وبذا وقع على كاهل الخليفة عبء إنشاء مدينة تكون عاصمة لدولته من بقايا تلك التجمعات من المباني الطينية المهدمة وقطاطي العشش. ولبثت أم درمان لفترة طويلة قرية كبيرة أكثر منها مدينة صغيرة. غير أن مبانيها العامة كانت مبنية بصورة متينة نسبيا إذ أنها كانت من الطوب الطيني. وحدد الكاتب بدقه في مؤلفه مواقع الخزانة «بيت المال»، والمحكمة، وقبر المهدي وقبنته، وساحة العرض، وحامية الجهادية (كاراKaral)، والسجن، والجامع الرئيس، والسوق، والمؤسسات العامة الأخرى. وقدر عدد سكان أم درمان بحوالي 30000 عند بداية تأسيسها في عام 1885م، وأرتفع عدد سكانها إلى ما يزيد عن 200000 نسمة في تسعينيات القرن التاسع عشر.

ثم انتقل المؤلف بعد الفراغ من قصة إنشاء المدينة في الفصل الثالث إلى

مناقشة كيفية حكم (إدارة) أم درمان. وأوضح أن إدارة أم درمان كانت قد وضعت على نسق هيكل قيادة عسكرية، ونقل ما قاله أحد مخبريه المحليين من أن «التنظيم الحضري بالمدينة كان يعادل التنظيم العسكري». وكان القادة الإداريون / السياسيون فيها قادة عسكريون أيضا. وكانت هنالك ما أسماه المؤلف «مناطق استيطان» مقسمة بحسب العرقيات أو المجموعات الت سكنت في «فرقان» محددة. وأسكنت العشائر والمجموعات العرقية المختلفة أحياء مختلفة، وذلك من أجل تسهيل إدارتهم عسكريا واداريا. وكان لتلك الأحياء وظائف عسكرية أيضا، إذ كان على رأس كل منها أمير معين وملحق براية (قسم) عسكري محدد. وكان كل واحد من هؤلاء الأمراء مسئولا أمام يعقوب (شقيق الخليفة) عن أحوال جنوده ورفاهيتهم. وبحسب ما ذكره المؤلف يمكن القول بأن « هيكل تسلسل القيادة العسكرية هذا كان مستمدا في كثير من الحالات مما كان موجود سلفا من التراتيبية الاجتماعية». وأبدى المؤلف اهتماما بنسق «الجو الاجتماعي» بالمدينة، والذي أفرد له فصلا كاملا (هو الفصل الخامس).

وتناول المؤلف في الفصل الرابع النظام الاجتماعي في المهدية، وكيف فرض المهدي تصوره عن النظام الاجتماعي على المدينة وساكنيها. وأسس المهدي تصوراته تلك على عدد من المنشورات التي أصدرها وكذلك على ما قرره من سياسات. غير أن عبء تحويل مثاليات المهدي إلى واقع معاش وقع على خليفته عبد الله، حيث أولى اهتماما كبيرا بالسلوك العام وشدد الرقابة عليه. وشمل ذلك ملابس النساء وضمان عدم اختلاطهن بالرجال، وتحريم شرب الخمر وتدخين التبغ. وأسند الخليفة للشرطة وأمراء الفرقان أمر تشديد مراقبة سلوك السكان والحفاظ على أخلاقيات مستقيمة، وإيقاع أغلظ العقوبات على المخالفين.

ويقر المؤلف بعجز الخليفة عن الإدراك الكامل لرؤى المهدي، واخفاقه في إدارة مجتمع متعدد الأعراق، بكل ما فيه من خلافات وصراعات. وكان التصدي للجفاف والقحط والمجاعة يستلزم اتخاذ اجراءات ربما كانت ستتعارض مع تعاليم المهدي في كثير من الأحايين. ولكن ما هي معتقدات وممارسات المهدية الصحيحة تلك؟ كانت إجابة وتفسير ذلك السؤال متروكة تماما للخليفة ولمن حوله من الرجال. فعلي سبيل المثال أتخذت خطوات لتنظيم العلاقات بين الذكور والنساء، ولمنع كل الممارسات غير الأخلاقية.

وناقش المؤلف تحت عنوان «النظام الاجتماعي» التحديات التي واجهت الخليفة عبد الله في مجالات الصراعات والمعارضة الداخلية، وتراث

التركية، وتفسير التعاليم والمعتقدات الإسلامية، وبعض القضايا الأخرى مثل الصوفية، والمذاهب، والمدارس القضائية (الشريعة)، والحج. فقد كان المستحيل، والبلاد محاطة بالأعداء، السماح بالحج إلى مكة. وتوقفت كذلك – عمليا- عمليات التبادل التجاري مع مصر. أما في الشأن الداخلي فقد عين الخليفة عددا من «الترك» في وظائف بالحكومة المهدوية، وحافظ – لأسباب عملية – على كثير من مؤسسات العهد التركي السابق.

وتناول المؤلف ببعض التوسع «بيت المال». وكانت أول وظائف تلك المؤسسة في البدء وظيفة مالية، تتعلق بجمع الضرائب والغنائم والغرامات والجِزْيٌ، ومسك الدفاتر. ثم شملت مسئولية «بيت المال» أيضاً وظيفة إعادة توزِيع تلك الأموال المتحصل عليها، فغدا يتولى مهام صرف الرواتب، والانفاق على الجيش وقادته وأقسامه المختلفة، وتوزيع أنصبة غنائم الحروب، وتسويق وبيع الممتلكات المصادرة، والرقيق والأنعام، والصرف على المحتاجين من السكان وعلى أرامل المهدي. وكان من اختصاصات «بيت المهدي» كذلك سك العملة (انظر المقال المترجم « سك العملة في عهد المهدي والخليفة». المترجم). وغدا «بيت المال» في النهاية هو المسيطر على كافة أنشطة اقتصاد الدولة وأقسامها المختلفة.

وكان الفصل الخامس من الكتاب هو من أكثر فصول الكتاب إمتاعا وفائدة، وفيه تناول المؤلف العلاقات الاجتماعية في أم درمان إبان أيام المهدية. ففيه تفصيل دقيق لأنماط الاستيطان وذلك مواصلة لما ورد في الفصل الثالث. وأشار المؤلف هنا إلى أن أنماط الاستيطان تلك كانت مرتبطة أشد الارتباط بالعلاقات الاجتماعية وبسيطرة الحكومة. وكان «الأنصار» – بحسب رأي المؤلف – على وعي وإدراك بأنهم «فئة مميزة» لها «وضع خاص» في المجتمع، وذلك على الرغم من الجهود المهدوية لخلق مجتمع قائم على المساواة. وحاولت فئات صفوية / نخبوية من هؤلاء الأنصار (الأشراف وأولاد البلد) إحداث تكامل أكبر، ونفوذ أعظم، وتقليل للتوتر في أوساط المجتمع عن طريق المصاهرة بين أفراد أعراقه المختلفة. وشجع الخليفة عبد الله كذلك على المصاهرة بين «أولاد البلد» والعرب الرحل، وغالبهم من البقارة. ومن أجل تحقيق ذلك الهدف، بدأ الخليفة في القول بأن عائلته الممتدة هي في الواقع من الأشراف، أي أنها من سلالة العترة النبوية، وبالتالي فهم يمتون بالقرابة للأشراف النيليين. غير أن البقارة لم يكونوا بالطبع على إطلاع على موطن «أولاد البلد»، أو على معرفة بالعلاقات الاجتماعية الحضرية على وجه العموم. لذا كان عليهم تعلم الكثير. ويجب أن نتذكر أن نقل الخليفة لأعداد

كبيرة من مجموعات كاملة من البقارة عن طريق الإكراه إلى أم درمان كان سببه الرئيس هو رغبنته في توطين شعبه وأهله حوله، من أجل حفظ التوازن مع «أولاد البلد». وكان في ذات الوقت يرغب في تحويل بقارة أم درمان إلى سكان مدينة. وفي غضون تلك العملية، صارت اللغة المحلية / اللهجة (dia-lect) للبقارة وغيرهم من المهاجرين هي لهجة «أولاد البلد»، وتحول بعضهم للعمل بالتجارة. وكانت تلك تجربة اجتماعية ذات أثر عظيم.

وعلى الرغم من أن المؤلف لم يسجل في كتابه صراحة أن البقارة قد «غزوا» المهدية من الغرب وسيطروا عليها من «اولاد البلد»، إلا أن ذلك يستشف بوضوح من نقاشه للنقاط التي أتينا عليها آنفا. ويمكن القول في هذا الصدد بأن «هامش الريف» قد سيطر (بالفعلِ) على «مركز الحضر»، وأن التوترات والصراعات القبلية التي حدثت لاحقاً قد ساهمت بقوة في تقويض دولة المهدية. وفي خلال تلك العملية حدثت تحولات في المهدية وفي مجتمع البقارة الحضري الحديث.

وبحسب المؤلف، فإن أم درمان تدين بالكثير لسابقاتها الحضرية، غير أن كثيراً من سمات الحاكمية والتنظيم والحياة اليومية فيها كانت تختلف عن الممارسات السابقة. وهذا ما يجعل أم درمان مدينة فريدة من نوعها، ويجعل دراستها أمرا في غاية الأهمية.

عرض لكتاب

«مدينة مقدسة على النيل:

أم درمان في سنوات المهدية، 1885 – 1898م»

Holy City :Omdurman during the Mahdiyya, 1898 - 1885

ليسا بولارد Lisa Pollard

مقدمة:

هذه ترجمة لبعض ما ورد في عرض الدكتورة اليسا بولارد لكتاب البروفيسور روبرت كرامر المعنون «مدينة مقدسة على النيل: أم درمان في عهد المهدية، 1885 – 1898م»، والذي صدر عن دار نشر ماركوس واينر بنيو جيرسي في الولايات المتحدة الأمريكية في عام 2010م. ويعمل مؤلف الكتاب روبرت كرامر أستاذا لتاريخ الشرق الأوسط وأفريقيا بكلية سانت نوربينت بولاية وسيكنسون الأمريكية، بينما تعمل دكتورة اليسا بولارد أستاذة لتاريخ الشرق الأوسط في جامعة شمال كارولينا الأمريكية.

نشر هذا العرض في العدد الخامس والأربعين من المجلة الدولية لدراسات الشرق الأوسط J. Middle East Stud Inter. الصادر في 2013م.

المترجم

***

يروي كتاب المؤرخ روبرت كرامر، والمعنون «مدينة مقدسة على النيل» قصة ظهور أم درمان عاصمة للمهدية بين عامي 1885م و1898م حين أعيد احتلال السودان. ويسمي كرامر تلك السنوات «تجربة أم درمان»، ويصفها بأنها كانت فترة توسع حضري سريع، ومركزية قوية، وعصبية دينية. غير أن المؤلف هدف في كتابه هذا توضيح الطرق التي كان يرى بها من يعدون أنفسهم عربا (self – identified Arabs) أم درمان مدينة مقدسة. ويستند كتاب كرامر على كتاب المؤرخ ب. م. المؤرخ البريطاني هولت «الدولة المهدية في السودان» والصادر عن دار نشر أكسفورد عام 1958م، إلا أنه لا يركز – كما فعل المؤرخ البريطاني هولت – على التطورات السياسية في العهد المهدوي، بل على التجارب الحياتية اليومية لسكان أم درمان. وهو يستعين في ذلك بكم ضخم من المصادر الثانوية والمواد الأرشيفية من السودان وبريطانيا العظمى، وبمقابلات شفاهية (أجريت في الثمانينيات) مع رجال عاصروا فترة المهدية. ويقدم كرامر المهدويين والمدينة التي أنشأوها كنتائج أو ثمرات للاستمرارية والتغيير في آن معا. وكانت حجة كرامر الرئيسة هي أن المهدويين استفادوا من استراتيجيات الحكم عند دولتي الفونج والعهد المصري – التركي اللتان سبقتاه في إدارة شئون البلاد، وفي ذات الوقت خلقوا تعابير ثقافية جديدة واستراتيجيات حاكمة. وكانت أم درمان هي السياق الذي ناقش حوله المؤلف هذه الرموز والتكتيكات، وشرح العمليات التي صغيت وطبقت من خلالها. ويرى المؤلف أن الحياة في تلك «المدينة المهدوية المقدسة» كانت عامرة بنشاط صور على أنه «مقدس» أو «متطهر» ومتجرد من صفاته الدنيوية عبر تعاليم المهدية ومنشوراتها.

وقسم المؤلف كتابه إلى خمس فصول متنوعة المواضيع. ففي الفصل الأول يقدم المؤلف للقارئ صورة معتدلة لتاريخ المنطقة التي تعرف الآن بـ «السودان»، ويستعرض أهم مدنه، ويقدم عرضا للطريقة الادارية والاقتصادية التي كانت تدار بها البلاد في العهود التي حكمت البلاد لفترات قصيرة أو طويلة من القرن السادس عشر إلى القرن التاسع عشر. وهيئت مقدمة كرامر التي ركزت على المراكز التجارية والإدارية في السودان المسرح لفصوله التالية والتي صور فيها الحياة في أم درمان.

وفي الفصل الثاني سرد كرامر قصة خلق وإعمار المدينة المهدوية، ومراحل تطورها من مجرد حامية في عام 1884م إلى مركز إداري واقتصادي نشط حتى نهار اليوم الذي غزاها فيه الجيش البريطاني - المصري. ولم ينس كرامر أن يذكر بأن أم درمان مدينة مهاجرين، وأن يوضح أن الخليفة عبد

الله (حوالي 1885 – 1891م) أجبر بعض السكان على الاستيطان بالمدينة بعد عام 1885م. وحلت الهجرة لأم درمان (بحسب التعاليم المهدية) محل الحج (لمكة) بالنسبة لكثيرين من المسلمين الذين آمنوا بالمهدية، فغدت المدينة مكانا مقدسا عندهم، ومدينة عالمية (كوزموبلاتيبنية) كذلك.

وكان الفصل الثالث يدور حول حكومة المهدية، وحول موضوعين بعينهما في تلك الحكومة. أما الموضوع الأول فيبحث في أمر الظروف التي قام فيها الخليفة عبد الله ومساعدوه، وهم في غضون مرحلة تحول حركتهم من «حركة تمرد» إلى «سلطة حكومة»، بتبني ممارسات الحكم المصري – التركي السابق. وأبدى كرامر اهتماما خاصا بالطرق التي برر بها الخليفة لجوئه للاعتماد على ممارسات الحكم المصري – التركي السابق، والطريقة التي حول بها الخليفة وسائل حكم «التركية» بالتدريج إلى وسائل مهدوية. وأما الموضوع الثاني فيدور حول حدود (أو محدودية limitation (سلطة الخليفة. ويهاجم هنا كرامر روايات المستعمر البريطاني عن الطبيعة المطلقة للحكم المهدوي، والذي يصور الخليفة عبد الله كحاكم براغماتي (عملي) كثيراً ما كان يرضخ للضغوط العائلية والأعراف الثقافية.

ويمثل ختام الكتاب في فصليه الرابع والخامس أكثر أجزاء «مدينة مقدسة على النيل» براعة واتقانا. ويوضح كرامر فيهما كيف أن تعاليم المهدية ومنشوراتها قد طبقت بواسطة الدولة، ثم تم تعديلها، والالتفاف عليها، وتبنيها ومقاومتها من قبل الجماهير. ويمضي كرامر ويسجل بدقة وحرص تفاصيل عملية تنظيم المدينة، وتداخل أهلها وتزاوجهم، مما يخالف ويتحدى وصف بعض الأوربيين لأم درمان بأنها مدينة ذات تقسيمات أثنية وقبلية جامدة. ويذكرنا المؤلف هنا بما ذكره عن المدن السودانية الأخرى في الفصل الأول، ويصف أم درمان في حذق بأنها تمثل مدينة ذات وظائف متعددة: سياسية واقتصادية ودينية.

ولعل من أهم نقاط القوة في كتاب «مدينة مقدسة على النيل» هي اعتماد مؤلفه على بحث أصيل ومتماسك، وعلى تصوير بالغ التفصيل للحياة في تلك المدينة المهدوية. وستجذب بلا شك الصور المتعددة للحياة بين عامي 1885 و1898م، والتي ظهرت في صفحات الكتاب، الدارسين للمهدية والحكومة المهدوية والدول العديدة والحركات الوطنية التي أتت بعدهم. إنه بالفعل كتاب ممتع جيد السبك، وسيكون مفيدا ومقدرا عند الطلاب والمتخصصين على حد سواء.

غير أن هذا الكتاب، ورغم قوته في جانب التفاصيل السردية، إلا أنه فقير في جانب علم التأريخ Historiography. فقد قام مؤلفه بالاستعانة بعدد كبير من المصادر الثانوية، غير أنه لا يقدم سياقا تأريخيا يمكن القارئ من أن يضع فيه هذه الدراسة. وفي باب الشكر والعرفان ذكر كرامر أنه مدين لالمؤرخ البريطاني هولت (المؤرخ البريطاني 1918 – 2006م المتخصص في تاريخ الشرق الأوسط والمهدية في السودان. المترجم) ومؤرخين لامعين آخرين برعوا في الكتابة عن تاريخ السودان، غير أنه لا يقدم أي صلة (أو صلات) بين كتابه هذا وبين الجدال والاتجاهات والآراء المختلفة التي تموج في أوساط هذا التاريخ. وبما أن كرامر يزعم بأن المهدية قد اعتمدت على الهياكل الادارية للحكم التركي – المصري، فكيف لنا أن نضع كتابه هذا بإزاء كتابات أخرى صورت المهدية على أنها تمرد على الحكم الأجنبي؟ فمقدمة كتاب كرامر تفتقر إلى أي مراجعة للأدبيات المنشورة آنِفا، ولا يأتي أي فصل من فصول الكتاب على ذكر اقتراحات استهلالية أو خِتامية حول الطريقة التي يمكن بها وضع سياق لهذا البحث.

عرض لكتاب

«مدينة مقدسة على النيل:

أم درمان في سنوات سنوات المهدية، 1885 – 1898م»

Holy City :Omdurman during the Mahdiyya, 1898 - 1885

هيذر شاركي Heather Sharkey

مقدمة:

هذه ترجمة لعرض نشرته بروفيسورة هيذر شاركي لكتاب بروفيسور روبرت كرامر المعنون «مدينة مقدسة على النيل: أم درمان في عهد المهدية، 1885 – 1898م»، والذي صدر عن دار نشر ماركوس واينر بنيو جيرسي في الولايات المتحدة الأمريكية في عام 2010م.

نشر العرض في العدد الرابع والأربعين من «المجلة الدولية للدراسات التاريخية الأفريقية The International Journal of African His-torical Studies» الصادرة في 2011م.

ويعمل مؤلف الكتاب روبرت كرامر أستاذا لتاريخ الشرق الأوسط وأفريقيا بكلية سانت نوربينت بولاية وسيكنسون الأمريكية، وهيذر شاركي أستاذة متخصصة في تاريخ ولغات وديانات وحضارات الشرق الأوسط والأدنى في جامعة بنسلفانيا بالولايات المتحدة، ولها عدة كتب ومقالات عن السودان ومصر.

المترجم

***

«أحبابي. إن القيام بأمر الدين والاهتمام فيما يصلحه مطلوب من كل مسلم، والتأهب للآخرة متعين على كل واحد. ومن فضل الله وعنايته بكم حضوركم لهذا الزمن المبارك السعيد واندراجكم في أهله فأحمدوا الله واشكروه على ذلك، وحيث كان كذلك، فينبغي ان تكونوا في غاية الاستعداد لما تومروا به من أمور الدين.... فقد رأينا أن ما ذكر فأعلموا أيها الاحباب بحسب مصلحة الدين وإرادة الارشاد لكم والخير في دينكم قد راينا ان تنتقلوا من الخرطوم وتتوجهوا لمدينة المهدي عليه السلام وتقيموا معنا هناك باولادكم وكافة تعلقاتكم.... فيلزم من يوم تاريخه تشرعوا في التوجه باكملكم ولا يتاخر منكم احد ولو يكن من المستخدمين بالجبخانة أو الترسانة او بيت المال واي محل كان. ومن باب الرفق بكم جعلنا معاد تكاملكم بالمدينة يوم الجمعة القابلة هذه. فمن بعد الجمعة يجري الاستكشاف عليكم ببطن الخرطوم فمن يوجد متاخرا فحتما مجازاته بالوجه الرادع حيث انه توقف عن امتثال الامر. وها هو تنبيهنا لكافة الأنصار الذين بالخرطوم ان من يكون مقيم معه احد من أهالي الخرطوم الذين كانوا به سوا كان من أولاد البلد او أولاد الريف ولو يكون قريبه عليه القيام والتوجه للمدينة ولا يترجى في هذا الخصوص لا نقبل منه قبول بل نرتب عليه الجزاء ان شاء الله فليكن معلومكم ذلك».

كان ذلك بعض ما أمر به الخليفة عبد الله في السابع وعشرين من يوليو 1885م في منشور عمم على كل سكان الخرطوم، أي بعد شهر واحد من خلافته لحكم محمد أحمد (المهدي) على الدولة المهدية. وحذر الخليفة الجميع من مخالفة أمره (صفحتي 26 – 27).

وهكذا بدأت ما سماه روبرت كرامر «تجربة أم درمان»، وهي نتاج جهد طموح وكفاح دؤوب لبناء دولة في ثمانينيات وتسعينيات القرن التاسع عشر، ولبناء وتطوير مدينة جديدة عند ملتقى النيلين الأبيض والأزرق، بالقرب من الخرطوم التي اتخذها الحكم التركي – المصري عاصمة له. وكانت من أبرز معالم «تجربة أم درمان» تلك هي «التمدد الحضري السريع للمدينة، والتأكيد على مركزية الموارد، وترسيخ العقيدة الإسلامية المتشددة، وتغلغل وانتشار هوية أكثر عروبية، بعد أن صارت ديانة وثقافة النيليين من سكان المدينة تعد هي المعيار» (صفحة ix). وكان أنصار ثورة المهدي

يعدون أم درمان «مدينة مقدسة»: مكانا مقدسا يحجون إليه لزيارة قبر المهدي، وبقعة يقوم فيها الأنصار المخلصون بنتطبيق عملي لتعاليم الإسلام الصحيح (الذي تم إحياءه على يد المهدي).

وفي جزء من أكثر أجزاء الكتاب روعة، يتناول المؤلف سياسة الخليفة القاضية بـ «الهجرة». والكلمة مأخوذة من التاريخ الإسلامي في بداية القرن السابع حينما هاجر النبي محمد والمسلمون الأوائل من مكة إلى المدينة في وجه كيد واضطهاد وتآمر أهل مكة. وكانت السلطات المهدوية تهدف إلى أن تعطي «الهجرة» لمدينة المهدي بعدا دينيا، وحتمية وجودية تجعل المؤمنين يعجلون بها. غير أن الواقع يشي بأن تلك «الهجرة» كانت ترقى فعليا لدرجة التهجير القسري، إذ أن ما بثه الخليفة، مسنودا بنتهديده لسكان الخرطوم من مغبة التقاعس عن تنفيذ أمره بالهجرة لأم درمان، والذي سيشرف أعوانه وجنده على سرعة تنفيذه، شمل أفراد القبائل العربية في شمال السودان، الذين أمروا بهجر أوطانهم والمجيء لأم درمان والاستقرار بها. ما كان ذلك الأمر لهم في واقع الأمر إلا من أجل كبح أي احتجاج قد يقومون به، وتسهيل مهمة من يراقبونهم، وضمان ولاء من يبقى منهم في دياره (أي استخدام المهجرين قسريا في أم درمان كرهائن، بحكم الواقع).

وازدادت أعداد سكان أم درمان مع مرور الأيام. وكما أورد كرامر، شكلت النساء والأطفال غالب سكان المدينة في أي وقت من أوقات عهد المهدية. وزعم أسير الخليفة الألماني نيوفيلد (وكان واحدا من عدد من أسرى أوربيين في غضون سنوات المهدية) أن أم درمان في نوفمبر من عام 1888م كانت خالية من الذكور بسبب تفويج الرجال لمختلف الحروب (الجهادية). لذا فقد بلغت نسبة الرجال إلى النساء في أم درمان هي 1 إلى 3 (صفحة 51). وربما كانت تطبيقات الخليفة البالغة القسوة لقوانين الشريعة من جلد ورجم على مرتكبي جرائم التعدي الجنسي انعكاسا للصعوبة المحسوسة/ المتصورة في الحفاظ على (سلامة) النظام الاجتماعي في مجتمع غالبيته من النساء.

ويرى كرامر في كتابه أن الخليفة عبد الله لم يكن بذلك الديكتاتور المتسلط المؤذ، والمسيطر في قسوة بقبضة حديدية على كل شؤون دولته كما صورته المصادر الأوروبية، فقد كتب متعاطفا معه بأنه كان، مثل كل الحكام، «تحت رحمة مستشاريه وحاشيته». وكان يؤمن بأن الخليفة كان واقعا أيضاً تحت ضغط من عائلته (فقد منعه أقرباءه من تطليق زوجته الأولى) (صفحة 56). ويجب أن ندرك أيضاً أن نظام الخليفة قد ورث كثيراً

من العاملين في النظام التركي – المصري، وورث أيضاً كثيراً من بنياته الأساسية. ولتك الأسباب، يرى كرامر أن الدولة المهدية كانت أقل ثورية مما كان يراد لها في الأصل، وأن هنالك «تواصلا» عمليا في الحكم بين الفترتين: ما قبل 1855، وما بعدها، بأكثر مما أدركه المؤرخون من قبل.

وأقر كرامر في مقدمة كتابه بأن عمله هذا أستغرق وقتا طويلا جدا ليظهر في شكل كتاب عام 2010، بعد أن كان قدمه للحصول على درجة الدكتوراه عام 1991م. غير أن أطروحة الكاتب قامت على أساس متين من مصادر أرشيفية يصعب الوصول إليها، ومن مصادر شفهية في أم درمان. لذا فقد احتفظ هذا العمل بقيمته العالية رغم مرور السنين. فعلى سبيل المثال، عندما أجرى كرامر مقابلاته في منتصف الثمانينيات مع سودانيين شهد بعضهم فترة المهدية، كان أحد مخبريه من الذين نشأوا بأم درمان قد بلغ من العمر مئة سنة، وكان رغم عمره المتقدم صحيح الحافظة، ويتذكر بوضوح مدينة المهدي التي عاش فيها شابا.

ولا ريب أن كرامر كاتب ماهر، مجيد لسرد التفاصيل بصورة ملونة وجذابة، وصاحب حس فكاهي أيضا. وفي هذا الجانب، أحسب أن كتابه هذا أكثر قابلية للقراءة من كتاب المؤرخ البريطاني هولت العمدة والمهم (والجاف أيضا) المعنون «الدولة المهدية في السودان». فبينما تناول المؤرخ البريطاني هولت في كتابه التاريخ السياسي والاقتصادي والثقافي للدول المهدية، ركز كرامر في كتابه على تاريخها الاجتماعي. وأغدق كرامر الاهتمام بأم درمان، ليس من أجل موقعها ولا مبانيها الفخمة، ولا جهاز إدارة دولتها، ولكن لدورها في جمع شتات «سكان متنوعين» وتنشئة «مجموعات مترابطة من الأسر والمجتمعات المحلية» (صفحتي ix – x (. وفوق كل ذلك يتناول كتاب «مدينة مقدسة على النيل» تاريخ أم درمان الحضري باعتباره تاريخا جمع أناسا مختلفين، اختلطوا مع بعضهم البعض، وصاروا «مواطنين سودانيين» بالمفهوم المسمى «الوطنية الناجمة أو الجنينية التي لا تزال في طور التكون والتشكل Proto – nationalism».

أم درمان: «مدينة مقدسة على النيل»

جمال محمد إبراهيم

قام الأستاذ الجامعي بدر الدين الهاشمي بترجمة هذا السفر الضافي عن تاريخ نشوء مدينة أم درمان، عاصمة الدولة لمهدوية في السودان بين 1885م و1898م. وهو الكتاب الذي نشره مؤلفه «روبرت كرامر»، بعد قرابة عقدين من الزمان مضيا على إعداده تلك الدراسة الأكاديمية لنيل درجة الدكتوراه من جامعة نورث ويسترين الأمريكية، عام 1991م.

ولعل أول انطباع يراود القارئ، هو التباعد الزمني الطويل بين العمل البحث وتاريخ نشره كتابا مقروءا. ثمة تساؤل مشروع: لمه لم يعمد المؤلف إلى إعادة النظر في فرضياته البحثية، واستنتاجاته حول تاريخ مدينة «أم درمان»، والتي أوضح منذ البداية أنه تاريخ مكتوب بعيون ساكنيها؟

أكتب هذا العرض لهذا الكتاب المهم الذي يؤرخ لهذه المدينة التي ارتبط تاريخها بقيام الدولة المهدية في السودان النيلي، والتي امتد نفوذها إلى تخوم الشرقية والغربية والجنوبية. وإني إلى ذلك أستعمل تعبيرات جغرافية محضة، ولا أشير إلى المدلولات السياسية لها.

إن كان المؤلف قد كتب بعيون سكان تلك المدينة، فإن تحولات قد طالت التركيبة السكانية في «أم درمان»، وأن العيون التي رأت تلك المدينة في ثمانينات القرن العشرين، هي غير العيون التي تراها الآن (2018م)، ونحن في خواتيم العقد الثاني من الألفية الميلادية

إن «التاريخ الداخلي»-وهذا وصفه لدراسته - الذي كتبه «كرامر»، قد تحول وتغير وتعقد. إن «ام درمان» التاريخية بعيون ساكنيها، هي المدينة

التي شكلت المكون «المديني» الثالث لعاصمة السودان «المثلثة»، التي تتكون من «الخرطوم» وأم درمان» و«الخرطوم شمال»، واستعجب أن صار اسم الأخيرة «الخرطوم بحري»»، حيث لا بحر هناك، وهو اسم قبل به الناس والمؤرخون فلن يسهل أبدا تعديله. أما «أم درمان» في امتداداتها: شمالا («الثورات»، الحتانة»...(، وجنوبا (قبل «المهندسين» ، «المربعات»، «الصالحة») ، وغربا (ام بدة»، البستان»، «النحيل») . عدا الامتدادات العشوائية خارج الخطط الرسمية.

عليه فإننا نقرأ كتاب «كرامر»، بحسبانه كتاباً عن تاريخ المدينة القديمة، وليس تاريخ «أم درمان الكبرى». ولعل القداسة التي أشار إليها المؤلف في عنوان تلك الدراسة، هي التي تتصل بطبيعة تلك المدينة، لكونها عاصمة للدولة المهدية. وبالرغم من قصر عمر تلك الدولة، إلا أن قيادة تلك الدولة لم تكن محصورة في جماعة إثنية بعينها، أو قبيلة محددة، من بين قبائل السودان العديدة، بل إن قائد ومنشئ تلك الدولة هو الإمام المهدي وأصوله من شمال السودان، وخليفته الذي تولى القيادة بعد وفاته، هو «الخليفة عبد الله» وهو من غرب السودان، وبقية قواد الدولة، هم إما من الشمال النيلي، أومن شرق البلد أو من غربها. إن تركيبة «أم درمان» كعاصمة للدولة المهدية، قد استصحبت ذلك التنوع في سكانها، من تنوع تركيبة قياداتها من جهة، ومن طبيعة تركيبتها العسكرية المرنة من جهة أخرى. ولو جاز لنا البحث عن ذلك النمو السريع لمدينة كانت قبل عام 1885م بقعة شبه خالية وغير مأهولة، عدا جنوبها الذي تسكنه قبائل الجموعية والفتيحاب، فإن المهدد الخارجي لدولة المهدية شكل عاملا مساعدا لانصهار سكان «أم درمان»، ومهد لتعبئة شعورهم الجماعي وفق عقيدة واضحة، لدولة تبلورت شخصيتها حول العقيدة الإسلامية.

أختم هذه العجالة بتأكيدي أن هذا كتاب هام، وله قيمة تاريخية ثمينة هي مدينة «أم درمان»، وإن اقتصر على روايات ومشاهد بعيون بعض من عاشوا أيَام تكوينها أواخر القرن التاسع عشر، أو التمس تطورها من مراجع في العقود الثالثة من القرن العشرين.

لنا أن نجدد التهنئة للبروفسور بدر الدين الهاشمي، لوضع هذا الكتاب لجمهرة القراء السودانيين، في ترجمة أنيقة ورصينة.

أم درمان – مارس 2018م